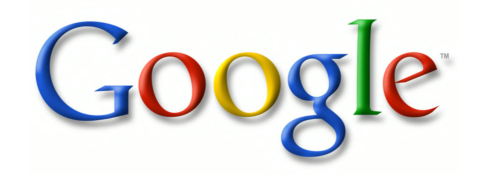


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

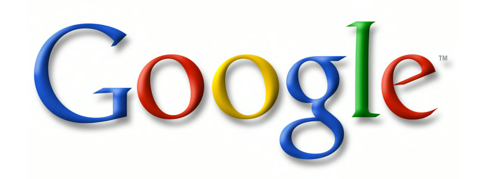
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`


NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07025165 1







THÉORIE

DE L'HOMME

INTELLECTUEL ET MORAL.

Cet Ouvrage se vend aussi :

A PARIS,

Chez HACHETTE, Libraire, rue Pierre-Sarrasin, n° 12;
DELAUNAY, Palais-Royal;
PÉRISSE frères, rue du Pot-de-Fer, n° 8;
Mme Ve MAIRE-NYON, place Conti;
DELALAIN, rue des Mathurins-Saint-Jacques,

ET DANS LES DÉPARTEMENTS,

A LYON, chez PÉRISSE frères;
BORDEAUX, — GASSIOT;
TOULOUSE, — GALLON;
MONTPELLIER, — SÉVALLE.

IMPRIMERIE DE BACHELIER,
rue du Jardinet, n° 12.

THÉORIE
DE L'HOMME
INTELLECTUEL ET MORAL;

PAR S.-C.-HENRI CROS,
DOCTEUR EN DROIT.

Homo, naturæ minister et interpres, de naturæ ordine tantum scit et potest quantum observaverit, nec amplius scit aut potest.
(BACON.)

TROISIÈME ÉDITION.

Tome Premier.

ASTOR LIBRARY
NEW-YORK.

PARIS,
BACHELIER, IMPRIMEUR-LIBRAIRE,
QUAI DES AUGUSTINS, N° 55.

1842.

NEW YORK PUBLIC LIBRARY

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

THÉORIE

DE L'HOMME

INTELLECTUEL ET MORAL.

INTRODUCTION.

Dans tous les siècles et chez toutes les nations, ceux-là ont été nommés *sages*, qui, livrés par goût à la contemplation de l'univers, ont employé leur vie à rechercher les causes et les principes générateurs de quelques-uns des phénomènes sans nombre qui partout s'offraient à leurs regards.

Les hommes, avides de savoir *comment* et *pourquoi* ces phénomènes s'opèrent, accordaient le tribut de leur admiration à celui qui, tant bien que mal, parvenait à satisfaire leur curiosité naturelle. Mais il arrivait trop souvent que ces instituteurs des peuples, incapa-

bles de découvrir et de démontrer, dans leur origine, les véritables raisons des choses, aimaient mieux les imaginer que d'avouer leur ignorance; et le vulgaire, servilement courbé sous l'autorité de leur prétendu savoir, s'en tenait, faute de mieux, à leurs imaginations.

De là, tant d'hypothèses et tant de fables ridicules; de là, tous les mensonges du charlatanisme et tous les abus du langage; de là les propositions hasardées, arbitraires, vagues, inintelligibles; de là les fausses religions, les fausses sciences et les mauvaises lois; de là enfin, les erreurs de toute nature, qui, transmises de génération en génération, mêlées, échangées, combinées, accumulées avec les siècles, devaient nécessairement plonger l'esprit humain dans les ténèbres du chaos.

Ceux que les nations ont honorés du nom de *sages*, ne l'ont donc pas tous mérité, puisque les fous ou les fripons qui s'abusaient eux-mêmes ou trompaient sciemment les autres, les charlatans de toute espèce, augures, magiciens, astrologues, nécromans, alchimistes, cabalistes et chiromanciens, obtenaient le titre de *sages*, tout aussi bien que les auteurs des plus savantes théories et des plus utiles découvertes.

Les meilleurs philosophes eux-mêmes, semblables à des empiriques de bonne foi qui croiraient ingénument à la vertu des drogues qu'ils débitent, n'ont-ils pas pris rang parmi les sectateurs de l'art divinatoire, et ont-ils été autre chose que des charlatans honnêtes, lorsqu'au moyen de fictions et de théories hypothétiques, ou par l'emploi de formules vagues et d'expressions vides d'idées, ils ont cru, en toute conscience, expliquer des phénomènes dont les véritables raisons échappaient à leur génie ?

C'est ainsi que chez les anciens, Platon avec ses *types*, et Aristote avec ses *formes substantielles* ou ses *universaux*, ont cru rendre raison des idées générales, et que leur nombreux disciples, renchérissant encore sur les inventions des maîtres, ont voulu expliquer à force d'assertions imaginaires, tout le système de l'entendement humain.

Il en faut dire autant de plusieurs génies modernes tels que Descartes, Malebranche, Leibnitz, Cudworth et beaucoup d'autres, qui, pour expliquer, par exemple, les relations mutuelles de l'âme et du corps, n'ont su qu'inventer ces chimères devenues célèbres, sous les noms de *causes occasionnelles*, d'*harmonie*

préétablie, d'*influx physique* et de *médiateur*.

Que dire encore des *animaux-machines* de Descartes, et de sa *matière subtile*, et de ses *tourbillons*, et des *monades* de Leibnitz, et enfin de toutes les spéculations fantastiques imaginées par ces deux philosophes? Il faut bien, hélas, en bonne justice, que tant de visions soient pesées dans la même balance, et appréciées au même taux que les vertus numérales de Pythagore, les atomes crochus d'Épicure, les mystères de la cabale, et les secrets d'Albert-le-Grand!

Où serait la sagesse, où serait la gloire de ces deux grands hommes, s'ils n'avaient pas racheté toutes ces erreurs par des productions vraiment utiles et surtout par tant de belles découvertes dans les sciences mathématiques?

En quoi donc consiste la *sagesse;* et quels hommes faut-il appeler *sages?*

Ce mot *sage* vient de l'adjectif latin *sagax* appliqué dans son sens propre aux animaux qui ont l'ouïe fine ou l'odorat subtil; ainsi, dans son acception figurée la plus analogue au sens propre, cette qualification s'applique naturellement à l'esprit investigateur, qui parvient à découvrir, avec bonheur et facilité, les choses qu'il est intéressé à connaître.

La *sagacité* suppose le *discernement;* car, comment découvrir une vérité qu'on cherche, comment la connaître sans la distinguer ou la démêler de tout ce qui n'est pas elle, et sans distinguer ou démêler les unes des autres toutes les vérités élémentaires dont elle se compose. Aussi, le mot *sapiens* n'est-il encore qu'une expression figurée, qui dans l'acception première, veut dire *habile à discerner, à distinguer* les saveurs.

Connaître une vérité, c'est l'apercevoir dans ses détails, c'est l'approfondir, ou enfin, pour épuiser le langage des figures, c'est *entrer dans son intérieur* (PENITUS INTRARE). Comment en effet connaître l'édifice entier par l'examen de toutes ses parties, si l'on s'arrête au frontispice. Le *discernement* suppose donc nécessairement la *pénétration*, comme la sagacité suppose le discernement.

Pénétration et *discernement* sont dès lors les seuls élémens constitutifs de ce que nous nommons *sagacité* ou *sagesse*.

Ainsi, la sagesse est l'esprit de pénétration et de discernement.

La sagesse est l'esprit d'investigation et d'analyse qui mène l'homme à la vérité, et par suite au bonheur que sa nature le porte à

rechercher dans tous les instans de sa vie;

La sagesse est la notion du vrai;

La sagesse est l'art d'être heureux;

La sagesse est la connaissance des véritables intérêts du genre humain;

La sagesse est la pratique de la vertu, source unique du bonheur de l'homme;

La sagesse est la notion de l'utile;

La sagesse est la notion du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de la vérité et de l'erreur.

La sagesse, considérée dans toute son étendue, c'est *Dieu* même;

Enfin, la sagesse dans l'homme est le principe des vertus, des sciences vraies (1), des arts nécessaires, des inventions utiles ou agréables, des bonnes lois, et en un mot de la civilisation (2).

---

(1) L'adjectif grec σοφος qui répond à notre mot *sage* et au SAGAX des Latins, signifie originairement *inventeur*, *savant qui fait des découvertes*, PERITUS ALICUJUS REI VEL ARTIS. Il sert de racine au verbe σοφιζω, SAPIENTIAM DOCEO, qui, pris au passif σοφιζομαι, SAPIENTIAM DOCEOR, veut dire aussi *inventer, trouver d'une manière ingénieuse*, ARGUTÈ ALIQUID COMMINISCOR. En ce sens tous les auteurs de découvertes utiles dans les sciences ou dans les arts ont mérité le nom de *sages*.

(2) Toutes ces définitions, comme on le verra mieux dans

Philosophie veut dire *amour de la sagesse*. Or, celui qui est sage ne l'est sans doute que parce qu'il trouve son bonheur à l'être; il aime donc nécessairement la sagesse, et tous les hommes, sous certains rapports, sont, malgré leurs fautes ou leurs erreurs, sages, pour ainsi dire sans le savoir; tous ont leur portion de sagesse. Ainsi *sagesse* et *philosophie* se confondent et reviennent au même. Tous les vrais sages sont philosophes, tous les vrais philosophes sont sages, et les définitions qui conviendraient au mot *sagesse*, conviendraient pareillement au mot *philosophie*.

On pourrait encore donner de la philosophie considérée comme science, une définition vraie quoique bien vague, en disant, par exemple, que c'est l'assemblage de toutes les notions qui peuvent concourir à la félicité humaine. Mais combien une pareille définition est

---

la suite, rentrent exactement les unes dans les autres. Mais, après tout, elles sont comme la plupart des définitions, elles apprennent seulement qu'on attribue un tel nom à une telle chose, et sans donner la moindre connaissance de la nature de la chose définie; car une pareille connaissance ne saurait jamais être que le résultat de l'analyse.

loin de suffire pour faire connaître l'objet défini! Chacun sentira d'abord qu'il n'est possible d'en bien saisir toute la portée qu'après avoir étudié à fond l'objet lui-même, et qu'enfin, pour bien comprendre la définition de la science, il serait nécessaire de posséder la science dans toutes ses parties : il vaut donc beaucoup mieux ne pas la définir.

Néanmoins, on entrevoit que les connaissances de tout genre étant profitables à l'homme, une science, qui aurait pour objet le bonheur de l'homme, devrait envelopper en elle toutes les connaissances possibles; ce serait, en un mot, la science universelle.

Mais l'esprit d'un seul homme, je dirai plus encore, l'esprit de tout le genre humain, ne saurait embrasser les connaissances que la philosophie, envisagée sous ce point de vue, doit rigoureusement supposer. Force a donc été de tracer des limites à cette science nommée universelle.

Tous les esprits que l'habitude de la méditation avait portés à se replier sur eux-mêmes, finissaient par se demander raison de leurs propres phénomènes, raison de leurs lois, raison de leur existence, et puis enfin, raison des phénomènes et des lois et de l'existence de toutes

choses. *Que sommes-nous? comment et pourquoi sommes-nous; et enfin comment ou pourquoi y a-t-il quelque chose?* Tel est en dernier résultat le fond de toutes les questions traitées par ceux qu'on appelle *philosophes*.

Ils ont donc étudié l'homme en lui-même, ils ont médité sur ses lois constitutives, sur son principe, sur sa fin, et leurs méditations les ont conduits jusqu'à la recherche des lois constitutives, du principe et de la fin de toutes choses; recherche qui, à la vérité, n'a dû produire toujours que de faibles résultats.

Or, cette étude ayant, comme on le voit, pour objet spécial et déterminé un ordre de phénomènes qui ne tombent pas immédiatement sous les sens, un monde placé, pour ainsi dire, en dehors et au-delà de la nature extérieure et visible, on la nomma *Métaphysique* (1).

Ainsi, toute bonne métaphysique n'est autre chose que l'étude de l'homme intellectuel et moral, car, c'est uniquement en apprenant à se connaître lui-même comme être intelligent et moral, que l'homme peut apprendre tout ce qu'il lui est permis ou possible de savoir sur les premiers principes des choses.

---

(1) De μετα φυσιν, TRANS NATURAM.

L'homme, en effet, ne saurait parvenir au peu de connaissance qu'il est en son pouvoir d'acquérir sur ces premiers principes, qu'en partant de la connaissance qu'il peut avoir de sa propre nature, et en faisant tout dériver de l'idée de son être. C'est ce que j'ai démontré dans toute la suite de cet ouvrage.

Or, pour acquérir une parfaite notion de lui-même, il ne peut faire autrement qu'il ne fait, lorsqu'il acquiert la notion *approfondie* d'une chose quelconque. Il ne suffit donc pas qu'il se *discerne* de tout ce qu'il croit n'être pas lui, qu'il se distingue et se démêle au milieu des phénomènes innombrables dont il est environné, puisque les derniers animaux jouissent eux-mêmes de cet avantage; mais il faut encore qu'il pénètre en quelque manière dans l'intérieur de son être, pour y distinguer et y démêler en les comparant entre eux, ses élémens constitutifs, ses attributs, ses lois. C'est un grand problème, sans doute, puisque sa solution exerce depuis plus de vingt siècles la pénétration, le discernement, la sagacité de tant de philosophes.

En travaillant à le résoudre, je n'ai pas eu la prétention de créer un système nouveau, mais seulement de reproduire sous des formes

nouvelles et en les appuyant sur des données nouvelles, une série de vérités, que bien d'autres avant moi, ont déjà tenté d'établir avec plus ou moins de succès. Ainsi, je le déclare d'avance : j'entre en lice pour défendre et réhabiliter des doctrines abandonnées par les uns, réprouvées par les autres, et auxquelles on me paraît, en général, n'avoir substitué, depuis le commencement de ce siècle, que des compilations d'anciennes erreurs habillées à la moderne, ou des opinions purement divinatoires.

Je crois, par exemple, en toute conviction, que les systèmes prétendus nouveaux de l'Allemagne et de l'Écosse, n'ont fait qu'enrayer le char de la science, et l'ont même entraîné dans les voies rétrogrades. Je crois aussi, malgré le ton superbe, l'éloquence pompeuse et l'imagination poétique de certains disciples à tête ardente qui de nos jours ont soutenu les théories de l'*Éclectisme*, que tout le résultat de ce système bâtard se borne à la création d'un langage étrange, ou, pour dire vrai, d'un jargon nébuleux, toujours vague, toujours équivoque, et souvent même entièrement dénué de sens. Je crois enfin qu'il en faut dire autant de la métaphysique prétendue *transcendante*, ou *transcendantale*.

Mais parmi les écoles du dix-neuvième siècle, il en est une du moins qui, nonobstant quelques principes que je regarde comme erronnés en fait, est parvenue à ramener la science dans les voies du progrès. C'est l'école crée par l'auteur des *Leçons de Philosophie* (1).

Le grand mérite de cet écrivain, à qui son

---

(1) Il faut payer aussi un juste tribut d'éloges à M. Destutt de Tracy, ainsi qu'à d'autres écrivains de nos jours qui, par leurs doctrines, appartiennent au dix-huitième siècle plutôt qu'à l'époque actuelle. Ils sont, presque en tout point, disciples de Locke et de Condillac.

M. Broussais, dont je suis loin de partager les doctrines matérialistes, enseigne néanmoins beaucoup de vérités et renverse beaucoup d'erreurs.

Quant à M. Cousin, considéré comme chef de l'école historique, on ne peut mettre en doute que sa brillante éloquence et ses immenses travaux n'aient fait faire de grands pas à la philosophie.

Il en est de même de plusieurs disciples de Reid et de Dugald-Stewart, tels que MM. Royer-Collard, Jouffroy, Damiron, etc. Bien que, presque en tout point, je me montre leur adversaire, je dois m'empresser de rendre hommage à leur talent d'orateur et d'écrivain; et après tout leurs erreurs philosophiques nous seront encore utiles, comme l'ont été celles de Platon, de Descartes et de Malebranche.

livre assure une gloire durable, est, avant tout, d'avoir perfectionné, par l'heureux emploi d'un langage simple, précis et lumineux, cette méthode puissante qu'il doit tout entière à celui-là même dont il s'est efforcé de renverser les théories, à Condillac son maître. Aussi, tout en combattant le système de ce grand philosophe, M. Laromiguière s'est-il empressé de lui faire hommage de ce qu'il lui doit, comme on peut le voir notamment dans son excellent livre des *Paradoxes de Condillac.* Au surplus, si la langue de la vraie philosophie acquiert, sous peu de temps, ou avait même acquis déjà peut-être la netteté rigoureuse et la précision de la langue des sciences qu'on nomme exactes, c'est surtout à M. Laromiguière que nous en serions redevables.

L'École de Philosophie appliquée au droit, sous les auspices de M. Lerminier, qui allie si bien l'éloquence à la science, rend aussi tous les jours à la philosophie, et doit encore lui rendre à l'avenir de grands services. Mais c'est à tort que j'intitule du nom d'école une doctrine limitée dans son objet à de simples applications et à des considérations purement critiques.

Au reste, les écrivains les plus fameux de

notre époque, en histoire, en religion, en politique, en littérature, sans prendre ouvertement fait et cause pour aucune école philosophique, laissent néanmoins entrevoir, chacun dans leur sphère, une tendance plus ou moins marquée vers telle ou telle doctrine, selon qu'elle paraît favoriser davantage leurs goûts, ou leurs systèmes.

On voit par là qu'aujourd'hui comme toujours, la métaphysique, support universel et lien commun de toutes les connaissances humaines, se mêle à tout, subsiste dans tout, embrasse et domine tout.

Aussi doit-on plus que jamais travailler sans relâche pour en faire une science d'application pratique, une science exacte, positive et complète, en la faisant procéder, comme toutes les sciences qui méritent ce nom, de l'observation et de l'expérience, et en montrant peu à peu la coordination et la génération des vérités dont elle se compose.

Deux hommes de génie, véritables flambeaux du dernier siècle, je veux dire Locke, et surtout Condillac, ont sansdoute avancé de beaucoup l'accomplissement de cette œuvre utile, et l'on peut dire même que Condillac a créé la science, tant il en a reculé les bornes.

Pourquoi donc n'a-t-il pas, malgré ses grands succès, réuni tous les suffrages, soumis toutes les intelligences, forcé toutes les convictions, et d'où vient qu'on a vu s'élever à la fois contre lui tant d'écoles dites nouvelles, qui se glorifient d'avoir à jamais intronisé des théories complétement destructives des siennes.

Cette anomalie paraît tenir à plusieurs causes. Je crois d'abord qu'il a trop présumé de la sagacité de ses lecteurs, en laissant subsister dans sa théorie des lacunes nombreuses et assez difficiles à remplir pour des esprits peu habitués aux travaux de spéculation. Il me semble encore qu'il n'a point usé de toutes les ressources de sa méthode pour répandre une lumière suffisante sur les données primitives qui servent de base à son système. Peut-être d'ailleurs qu'il n'a pas jugé ce travail nécessaire; mais il en est résulté que son point de départ clairement et distinctement connu de lui, a paru faux à certains esprits, ou du moins incomplet, équivoque et obscur. Au reste, je n'en regarde pas moins son principe comme le seul qui, sauf quelques erreurs, soit véritablement fondé en fait et en raison. Je considère effectivement la *sensation* comme l'origine unique de toute connaissance et de tout sentiment

humain. C'est un phénomène constaté par l'expérience pour quiconque voudra s'observer attentivement, et voudra s'étudier à fond, phénomène que j'établirai comme une certitude, en l'expliquant dans ses moindres circonstances. Je laisse au lecteur à juger si le résultat de ce travail forme une doctrine à part, une théorie nouvelle , ou bien, s'il n'est qu'un développement, une interprétation, un commentaire de la théorie de Condillac.

Cet ouvrage est divisé en quatre parties. Dans la première, je traite des connaissances étudiées dans leur nature, leur origine, leur cause et leur génération. J'y démontre par les faits et par le raisonnement que la *sensibilité* enveloppe en elle toutes les facultés de l'entendement et de la volonté ; que les idées *de toute espèce* ont leur principe *unique* dans les idées sensibles, c'est-à-dire, dans la *sensation*, et qu'ainsi nous partons forcément des idées sensibles, pour aller, par exemple, à l'idée d'une intelligence éternelle, principe et fin de toutes choses, d'un être unique, souverainement intelligent, tout-puissant, immuable, infini.

L'objet de la seconde partie est l'étude des idées morales. J'y prouve que l'état de société dérive de la nature même de l'homme, qu'ainsi

la *loi de sociabilité* émane originairement de Dieu, et que cette loi fondée sur l'intérêt d'un chacun, est l'unique principe générateur de toutes les vertus sociales.

Je passe dans la troisième partie à l'étude des lois universelles du langage. Après avoir rappelé que, conformément au système entier de Condillac et de Laromiguière, tout l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite, et que tout l'artifice d'une preuve consiste à découvrir et à montrer l'identité de la proposition qu'on veut prouver avec une autre proposition antérieurement reconnue pour vraie, je donne un traité complet quoique abrégé de grammaire générale.

Enfin, la quatrième partie est un précis raisonné de politique et de législation, où j'établis que tous les principes de *nationalité*, toutes les lois générales qu'on nomme *droit naturel*, toutes les législations particulières qu'on appelle *droit positif*, dérivent originairement de l'intérêt individuel, transformé en intérêt social.

Cet exposé laisse entrevoir le fond de la doctrine, mais il sera beaucoup mieux compris, ainsi que le développement qui va suivre, quand on aura étudié les preuves des asser-

tions dont il se compose, c'est-à-dire, lorsqu'on aura lu attentivement tout l'ouvrage.

On voit néanmoins que la théorie du principe de connaissance, la théorie de l'origine et de la génération des facultés et des idées, en un mot, *la Métaphysique* proprement dite, est contenue en entier dans la première partie.

La seconde partie contient l'*Éthique*, ou la *Morale*, science nécessairement subordonnée à la métaphysique, puisqu'elle a pour objet de découvrir la nature des principes d'action et d'obligation, en montrant l'origine ou la raison des idées corrélatives de droit et de devoir. Mais les travaux de recherche sur l'origine ou la raison des idées de tout genre, constitue précisément ce qu'on appelle *Métaphysique*. La morale n'est donc qu'une branche de la métaphysique; et il en est de même de la législation, qui n'est autre chose, comme je prétends l'établir, que la morale transformée.

Je prouverai d'ailleurs qu'il n'est possible de faire dériver la morale et la législation que de la connaissance des actes du genre humain. Or, si le récit de ces actes était fidèle et complet, il offrirait nécessairement la collection des faits et des idées de tous les hommes, et

il exposerait, en outre, les causes, les natures, les origines, les générations de tous ces faits et de toutes ces idées, ce serait donc encore la science universelle. On comprend dès lors que l'histoire, ainsi considérée sous tous ses points de vue, se confond et s'identifie avec la science de la raison des choses, avec la métaphysique, également considérée sous tous ses points de vue.

Enfin, la logique, le langage, l'analyse et la grammaire générale qui fait l'objet de la troisième partie, ne sont autre chose que la métaphysique étudiée dans ses opérations, dans ses moyens et dans ses résultats, après l'avoir été dans ses principes. Lorsqu'en effet on a observé la marche de l'esprit humain, dans l'acquisition de ses premières connaissances, il ne reste plus qu'à lui faire suivre les mêmes procédés pour le conduire sûrement à des connaissances nouvelles; il ne s'agit plus enfin que de le faire continuer comme il a d'abord commencé. « Tout ce que peut » nous apprendre la métaphysique, dit l'au» teur des *Leçons de Philosophie* tient à la » solution de deux problèmes : *trouver la* » *manière dont se forme l'intelligence, et* » *par ce moyen la bien former.* » C'est le

second de ces deux problèmes qui fait précisément l'objet de la logique.

Mais la logique, ou, ce qui revient au même, le langage, l'analyse, la méthode, existe au fond de toutes les sciences et même de tous les arts. C'est elle seule qui leur donne la vie, c'est elle seule qui en recule indéfiniment les bornes : et puisqu'elle n'est positivement que la métaphysique en exercice, il demeure constant que la métaphysique est la matière première, la substance génératrice, le fond commun de toutes les autres sciences, qui dès lors, ne peuvent être et ne sont effectivement que des formes variées, des points de vue divers, des modes particuliers de cette science fondamentale. Ceci, comme on le voit, rentre absolument dans ce que je viens d'énoncer plus haut, savoir, que la métaphysique, support universel et lien commun de toutes les connaissances humaines, se mêle à tout, subsiste dans tout, embrasse et domine tout.

Envisagée sous ce point de vue, et traitée comme elle doit l'être, cette science n'est plus un objet de vaine curiosité, mais une véritable science pratique, universelle dans ses applications, toute puissante-pour rectifier les

habitudes de l'esprit humain et pour empêcher ses écarts, en le ramenant sans cesse dans des voies qui sont celles de sa nature même. Tel est le but que je me suis proposé dans la publication de cette *Théorie de l'Homme intellectuel et moral.*

Les quatre parties de ce traité sont, pour ainsi dire, quatre rameaux sortis de la même souche. Aussi ai-je cru devoir affecter de les désigner sous quatre dénominations propres à chacune, savoir, la *Métaphysique*, l'*Éthique*, la *Logique*, la *Politique*, dénominations où l'analogie des idées se trouve indiquée rigoureusement par la similitude de désinence.

Il ne me reste plus, à la fin de cette exposition, qu'à présenter en peu de mots quelques observations générales sur le fond même et sur l'esprit de l'ouvrage.

D'abord, je ne crois pas que l'intelligence de pareilles matières soit le lot exclusif de quelques têtes privilégiées. Une science, quelle qu'elle soit, traitée comme elle doit l'être, est un fanal qui luit pour tous. Ainsi j'offre ce livre aux gens du monde comme aux savans, avec d'autant plus de confiance que j'ai pris sérieusement à tâche de le mettre à la portée des esprits les plus novices en matière de philo-

sophie. C'est d'ailleurs à l'instruction de la jeunesse qu'il est spécialement consacré.

Mon premier but est qu'elle y trouve un corps de doctrines à la fois élémentaire et complet, qui renferme la discussion approfondie de toutes les questions capitales, et la solution des problèmes que l'entendement faible et borné de l'homme est en puissance de résoudre.

Mais ce que je souhaite avant tout, c'est que les jeunes gens qui liront cet ouvrage se pénètrent fortement des démonstrations qu'il contient sur les vérités de la morale.

Ces vérités s'y trouvent réduites à l'état de science expérimentale et positive, parce qu'en effet, la morale est basée, comme toutes les sciences exactes sur une vérité primordiale qui lui sert de fondement unique. Ainsi, j'ai pensé qu'à cette époque malheureuse où la société semble en travail de dissolution, époque de scepticisme et d'égoïsme, époque d'ambition, de convoitise et de fraude, époque de découragement, de vertige et de suicide; il était urgent de ramener pour toujours ces idées morales, ces sentimens moraux, dont on parle tant, à leur véritable origine, et de démontrer que les axiomes du genre humain,

les maximes de l'homme vertueux ne sont pas des préjugés, des formules en l'air, des aphorismes arbitraires et divinatoires, mais bien des déductions rigoureuses, des conséquences nécessaires, des transformations naturelles d'un principe évident pour tous.

Or, ce principe n'est autre chose, comme je l'établirai, que *l'utilité bien entendue*, de chacun, source unique de toute vertu sociale, comme de tout sentiment religieux; et seule garantie de la félicité des nations, de l'ordre en politique et du progrès en toute chose.

Il est des hommes religieux, qui, pénétrés de cette idée, que toutes les vérités de la terre doivent se réfugier à l'ombre des vérités du ciel, voudraient interdire à la philosophie le droit d'examen sur les fondemens de la morale et même sur les principes de la métaphysique étudiés indépendamment de nos croyances et en dehors de toute autorité.

Je ne partage pas ce sentiment, et je le regarde au contraire comme un préjugé funeste au progrès des sciences en général sans en excepter celles qu'on désigne sous les noms de *sciences morales*, *sciences politiques*, *sciences religieuses*, qui ne méritent ce nom de *sciences* qu'autant qu'on y procède, comme

dans toutes les autres parties d'enseignement, du connu à l'inconnu.

Ainsi, tout homme qui s'occupe d'une science quelconque, doit se placer dans un état de complète indépendance, et ne reconnaître, par conséquent, d'autre autorité que celle de la raison, c'est-à-dire, de la vérité appuyée sur des preuves logiques et formelles (1).

C'est qu'en effet la religion bien comprise ne met pas de bornes aux investigations de l'esprit philosophique. Celui qui s'est une fois engagé dans la route des découvertes, pourvu qu'il parte d'une vérité reconnue, peut aller devant lui sans inquiétude et marcher libre de toute entrave, autre que celle d'une rigoureuse logique.

Si quelquefois parmi les vérités dont l'enchaînement compose son système, il s'en trouve, qui, en apparence, contrarient des vé-

---

(1) Nous verrons dans la suite qu'une preuve qui n'est pas logique, n'est pas à proprement parler une preuve. Aussi je ne me sèrs maintenant de cette expression, *preuve logique et formelle,* que par opposition à ceux qui croient qu'on peut démontrer réellement sans démontrer *rigoureusement*, et qui confondent ainsi les *preuves* ou *raisons* avec les simples *soupçons* ou *conjectures*.

rités d'un autre ordre, ce n'est pas sur lui que pèse l'obligation de mettre d'accord ces vérités contradictoires, en montrant que leur incompatibilité prétendue n'est en effet qu'apparente. Quand Galilée eut découvert le véritable système du monde, ceux qui l'accusaient d'énoncer une théorie subversive de certains faits rapportés dans les livres saints, croyaient le mettre en demeure de concilier sa doctrine avec l'existence de ces faits. Cette prétention était de leur part une grande injustice, car ils voulaient par-là lui imposer le devoir de mettre en harmonie les certitudes de la science et celles de la religion; or ce devoir était précisément le leur.

Le ministère du théologien est en effet de soutenir les vérités de la foi, en démontrant qu'elles ne contrarient pas les vérités de la science, et rien n'oblige au contraire la science à s'occuper des difficultés que ses découvertes peuvent susciter à la théologie. Elle peut donc poursuivre sa marche d'un pas toujours ferme et assuré, pourvu, je le répète, qu'elle soit partie d'un principe évident, et qu'elle ne s'écarte jamais des voies d'une logique sévère. En un mot, les énoncés scientifiques ne peuvent être attaqués ailleurs que sur le terrain de la science.

Nul doute que les vérités de la science ne soient en harmonie avec nos croyances religieuses. Mais s'il arrive que la théologie se trouve parfois dans l'impuissance momentanée de prouver cette harmonie, ce n'est pas une raison pour incriminer et proscrire la science, et les théologiens ne doivent alors s'en prendre qu'à l'insuffisance de leurs procédés, insuffisance qui leur est commune avec tous les autres hommes.

De même, l'impuissance momentanée de mettre les vérités de la foi en harmonie avec les découvertes de la science, n'est pas pour les savans une raison de nier les vérités de la foi. Somme toute, la philosophie et la religion, absolument indépendantes l'une de l'autre, ne peuvent pas se nuire. Mais s'il faut enfin que la première se justifie aux yeux de la seconde, cette justification n'offre pas de difficultés, bien que les doctrines soutenues par notre école soient en butte aux incriminations d'hommes prévenus qui trouvent plus simple de les condamner que de les étudier pour les comprendre.

D'abord, on accuse ces doctrines de *matérialisme*, quand elles seules établissent l'immatérialité de l'être sensible, en prouvant que tout phénomène intellectuel, toute sensation,

toute pensée, est absolument incompatible avec les propriétés *d'étendue propre* et de *divisibilité*, à tel point que ce qu'on nomme *le sensualisme* conduit en droite ligne à l'*idéalisme*, c'est-à-dire à la négation des corps *proprement dits*, système qui ne semble paradoxal que parce qu'il est généralement mal compris et mal expliqué.

Aussi, quand vous entendez émettre ces paroles étranges, *le matérialisme de Condillac*, vous pouvez décider à coup sûr que celui qui les prononce n'a jamais lu sans doute une seule page de ce philosophe.

D'ailleurs, la métaphysique expérimentale est de toutes les sciences la seule qui fournisse à l'homme les moyens d'établir la nécessité d'une intelligence éternelle, dogme que les partisans des systèmes contraires ne peuvent croire ou faire croire que par préjugé.

Si les hommes religieux, et, en particulier, ceux qui sont chargés par état de défendre nos croyances, étudiaient cette philosophie, je suis persuadé qu'indépendamment des moyens immenses qu'elle leur présente pour interprêter sagement les dogmes, ils y puiseraient un argument péremptoire en faveur des vérités de notre religion.

Sur quoi se fonde, en effet, l'incrédulité de ceux qui tendent à répudier les doctrines du catholicisme? Sur l'impossibilité d'expliquer certaines contradictions apparentes qu'offrent nos dogmes religieux, contradictions qui prennent alors le nom de *mystère*; et il est des hommes qui en religion, comme en toutes choses, ne veulent rien croire à moins qu'on ne leur explique les mystères.

Or, une des plus importantes conséquences de la doctrine expérimentale en philosophie; c'est la certitude qu'elle nous donne, qu'il est, dans tous les ordres de connaissances, des vérités qui semblent inconciliables, incompatibles. Elles n'en sont cependant pas moins des vérités, puisqu'elles nous sont démontrées selon toutes les lois de la logique : leur incompatibilité n'est donc qu'apparente.

Si, par exemple, deux vérités mathématiques, physiques ou métaphysiques semblent en désaccord au point qu'il nous soit impossible de les concilier, c'est que la faiblesse de notre entendement borné nous empêche d'apercevoir leur concordance, qui dès lors est un *mystère* pour nous, et à laquelle, cependant nous croyons fermement, puisque, dans le fond, deux vérités ne peuvent se contredire.

C'est donc encore la métaphysique expérimentale qui seule a pu nous assurer que tout est, dans la nature, contradiction en apparence, harmonie dans la réalité, et que le plus grand, le plus profond de tous les mystères, serait précisément de connaître, comme dit Horace, *la volonté et le pouvoir de cette discordante harmonie des choses:*

Qui velit et possit rerum concordia discors.

Les hommes religieux peuvent dire alors : Pourquoi donc en serait-il autrement des mystères du catholicisme; pourquoi l'impuissance de les expliquer nous empêcherait-elle de les croire? Et ces hommes, en parlant ainsi, raisonnent juste, car c'est-là un des argumens les plus propres à déterminer notre croyance religieuse.

Or, la théologie ne peut devoir ce grand moyen qu'à la philosophie, mais à cette philosophie qui ne reconnaît d'autre autorité que celle des faits et du raisonnement; aussi, la théologie ne doit-elle marcher qu'à sa suite.

Enfin, de quoi ne l'accuse-t-on pas encore, cette philosophie de la sensation? D'anéantir la base de la morale, en lui donnant pour fonde-

ment ce qu'on a nommé *principe de personnalité !*

Mais sa justification, sur ce point, n'est-elle pas encore complète? ne prouve-t-elle pas d'une manière invincible que l'homme, intéressé à s'unir avec ses semblables pour accroître la somme de son bonheur individuel, ne peut, par cela même, se dispenser de les aimer et de les servir; qu'ainsi l'état de société dérive de nos besoins même, c'est-à-dire, de notre nature; ne s'ensuit-il pas que tout ce qui est utile ou nuisible à tous, doit être utile ou nuisible à chacun, et puisque nous nommons *vertu* l'habitude des actions utiles à la société, n'est-il pas prouvé dès lors que le premier besoin de l'homme, son premier *intérêt personnel* est d'être vertueux?

Mais ce n'est pas l'homme qui s'est donné lui-même ses besoins, ses facultés, et, en un mot, ses lois. Lorsqu'il obéit au principe de sociabilité qui est en lui, lorsqu'il est vertueux, lorsque enfin il suit sa nature, ne se soumet-il pas aux volontés de son législateur?

Ainsi, *Dieu* et la *Vertu* sont les deux grandes idées prédominantes qui se retrouvent partout au fond de notre système; et c'est encore cette métaphysique expérimentale, cette phi-

losophie de la sensation, à qui seule appartient la gloire de prouver en toute rigueur que *Dieu* et la *Vertu* ne sont pas de vains mots!

PREMIÈRE PARTIE.

LA MÉTAPHYSIQUE.

LES FACULTÉS ET LES CONNAISSANCES HUMAINES ÉTUDIÉES DANS LEUR NATURE, LEUR ORIGINE ET LEUR GÉNÉRATION.

CHAPITRE PREMIER.

De ce qu'il faut entendre par les mots Connaissance, Idée, Rapport, Pensée, Élément, Principe, Nature, Origine, Substance, Essence, Attribut, Mode ou Qualité, Propriété, Accident, Raison, Cause.

I.

Connaître une chose, ainsi qu'on vient de le voir, c'est uniquement la démêler et la discerner de tout ce qui n'est pas elle. Ce mot *connaître* a donc à peu près le même sens que le mot *percevoir* ou *apercevoir* (1).

(1) Percipere, *percevoir* ou *apercevoir*, signifie dans son acception première *bien saisir* une chose ; au figuré, c'est voir une chose d'une manière *claire, distincte* et *complète*, c'est la *bien connaître*.

II.

Ainsi, la *connaissance*, ou *notion* ou *perception* d'une chose quelconque n'a lieu que par la comparaison qui s'opère en vous, de cette chose avec une ou plusieurs autres. Vous ne connaissez, par exemple, un fruit qu'*en le comparant* avec d'autres fruits qui lui ressemblent ou en diffèrent par leurs formes, leurs saveurs, leurs couleurs, et toutes leurs autres *manières d'être*. Enfin, vous ne connaissez chacune de toutes ces manières d'être qu'en les comparant entre elles et avec les manières d'être des autres objets de la nature. Un objet n'est rond ou carré que par comparaison avec d'autres objets semblables ou différens. En un mot, toutes les manières d'être ne sont jamais que *comparatives*.

III.

Mais vous ne pouvez *comparer* entre elles plusieurs choses ou plusieurs manières d'être, qu'autant que vous en avez la perception *simultanée*, vous ne pouvez donc connaître une chose quelconque sans l'apercevoir *conjointement* avec d'autres, c'est-à-dire, que toute connaissance est nécessairement une perception *multiple*.

Or, nos connaissances ou notions et nos *idées* étant précisément la même chose (car le mot

idée, pris dans son acception générale, est synonyme de mots *notions* et *connaissance*), il n'y a par conséquent, dans toutes nos idées, rien qui soit *un et simple*, à proprement parler, rien qui soit isolé, indépendant, absolu, tout y est *multiple* et *corrélatif*.

IV.

En effet, revenons à l'exemple de ce fruit; vous ne le connaissez, je le répète, vous n'en avez acquis l'*idée*, que par comparaison, ou, ce qui revient au même, qu'en vous *portant*, pour ainsi dire, d'un premier fruit sur un second ou même sur un troisième et sur un grand nombre d'autres, et en vous *réapportant* alternativement de ce second et de ce troisième, etc., sur le premier, de manière à les saisir ensuite ou à les percevoir, en quelque façon, tous à la fois. Le phénomène qui résulte en vous de cette perception *multiple* constitue ce qu'on nomme *relation* ou *rapport* (1).

V.

L'*idée* de ce fruit n'est donc, comme vous le voyez, qu'un *rapport* ou, pour mieux dire, une combinaison de rapports, puisqu'elle se compose des perceptions *simultanées* et *com-*

(1) *Iterum portare ad.*

binées (1) de plusieurs ressemblances et de plusieurs différences. Or, si, comme je l'affirme, il vous est impossible de trouver en vous une seule idée pour laquelle il en soit autrement, j'ai raison d'assurer que toute *idée* ou *connaissance* est nécessairement *multiple* et *corrélative*.

VI.

Une idée quelconque, lorsqu'elle est une fois formée peut se combiner avec une infinité d'autres idées; et de cette combinaison résulte une idée nouvelle, une idée composée, qui prend alors le nom de *pensée*. Ainsi, *penser* n'est autre chose que *combiner, rassembler,* plusieurs idées mises en rapport pour en former une seule (2)

VII.

Je viens de dire que toute idée ou connais-

---

(1) *Combinées, combinaison,* de CUM, *avec,* et de BINUS, *deux.* C'est l'état de plusieurs choses réunies ensemble et aperçues toutes à la fois.

(2) *Penser* vient de PENSARE, fréquentatif de PENDERE, *peser.* PENSARE dans le sens propre veut donc dire *peser souvent ou beaucoup, comparer les divers poids* de plusieurs choses. Ainsi le mot français *penser* veut dire *comparer, combiner, lier ensemble* plusieurs idées. Il correspond exactement au mot latin *cogitare,* qui a la même signification que lui, au propre comme au figuré.

sance est nécessairement multiple et corrélative. Toute *idée* est donc à la rigueur une *pensée*. Mais on appelle communément une *pensée* la collection et la mise en rapport d'un assez grand nombre d'idées antérieurement acquises. Par exemple, une phrase représente une pensée, et cette pensée se compose d'autant d'idées qu'il y a de mots dans la phrase (1).

Lorsque du Créateur la parole féconde,
Dans une heure fatale, eut enfanté le monde
Des germes du chaos,
De son œuvre imparfaite il détourna la face,
Et d'un pied dédaigneux le lançant dans l'espace,
Rentra dans son repos.

LAMARTINE, *Médit.* 7ᵉ.

Pour saisir cette pensée, ou pour *comprendre* cette phrase, il est nécessaire d'abord de posséder chacune des idées dont la pensée se compose, ou, ce qui revient au même, de connaître le sens de chacun des mots qui entrent dans la composition de la phrase, et en outre, d'embrasser *instantanément* tous les rapports de ces différens mots ou idées, en prenant, pour ainsi dire,

(1) Remarquons ici que *phrase* et *pensée* s'expriment en latin par le même mot SENTENTIA qui a pour racine le verbe SENTIRE.

possession du sens total, devenu le résultat de leur assemblage; c'est ce qu'on appelle *analyser*. Toute pensée est donc une *analyse* (1), toute analyse est une pensée; et puisque toute idée est à la rigueur une pensée, toute idée est encore une analyse : je montrerai plus tard cette vérité dans tout son jour.

VIII.

Les idées, dont l'assemblage forme une pensée quelconque, sont les *élémens* de cette pensée. Car, à proprement parler, on appelle *élémens* les objets réputés simples qui concourent à la formation d'un objet composé.

IX.

Principe est quelquefois synonyme d'*élément*. On dit, par abus, que l'hydrogène et l'oxigène sont les principes de l'eau. On dit aussi que l'on réduit un corps *à ses principes* quand on le décompose au moyen de l'analyse. On pourrait par le même abus appeler *principes* d'une pensée ou *principes* d'une phrase les idées

(1) De ανα, λυω, *dissoudre, décomposer*. On verra que ce mot, dans son acception propre, n'offre qu'en partie l'image de l'opération intellectuelle qu'il exprime dans son acception figurée.

ou les mots qui entrent dans la composition de cette pensée ou de cette phrase; car, il faut aussi la décomposer pour en bien posséder le sens. Ainsi, bien connaître une chose, c'est découvrir par l'analyse qu'elle est formée de tels ou tels *principes* antérieurement connus.

X.

Mais le mot *principe* (1), dans sa première et véritable acception, signifie le *commencement*, le point de départ de quelque chose : l'idée de ce mot se confond, ainsi qu'on va le voir, avec celles des mots *nature*, *origine*, *substance*, *essence*, *raison*.

XI.

En effet, qu'une chose n'ait qu'un principe ou qu'elle en ait plusieurs, nous ne la connaissons jamais parfaitement qu'en découvrant ce principe ou ces principes, c'est-à-dire en constatant ce qu'elle est à sa *naissance*, ou ce qui revient au même, ce qu'elle était avant d'être ce qu'elle est, en un mot, ce qu'elle est dans sa *nature* (2) ou dans son *origine*. L'explication de

(1) De *primum* et de *capere*.

(2) Le sens primitif du mot *nature*, qui vient de *nascor*, est le même que celui du mot *naissance*. Ainsi l'alcool n'est à sa *naissance* ou dans sa nature que du vin; le vin

ce dernier mot suffira pour répandre les plus vives clartés sur les points fondamentaux de la métaphysique.

XII.

Le mot *origine* signifie non-seulement le point de départ, le commencement d'une chose, mais le *principe générateur*, c'est-à-dire l'être qui, en se transformant, a produit cette chose sans cesser d'être ce qu'il était *en soi*. Par exemple, le sang qui alimente le corps des animaux est l'*origine* ou le *principe générateur* de toutes les parties de ce corps, et ces parties ne sont, en dernière analyse, que le sang transformé. Mais le sang lui-même a pour origine le chyle qui s'est transformé en sang, et qui n'est lui-même que la nourriture transformée. Cette nourriture, origine du chyle, a pour principe générateur tout ce qui sert à la former, ainsi, le pain, par exemple, a pour principe ou origine la pâte, etc., etc.

---

n'est que du raisin, etc. Nous allons voir dans l'instant qu'il y a toujours et nécessairement identité de *nature* entre une suite de phénomènes ainsi engendrés les uns des autres, quel que soit leur nombre.

Le mot ORIGO a le même sens : il signifie également *principe*, *commencement*, *source*, *point de départ*.

XIII.

On voit qu'il y a sous toutes ces transformations ou manières d'être successives un être toujours le même. Il est appelé *substance*, de *substare*, expression figurée qui, dans le sens propre, signifie *exister dessous*. On le nomme encore *sujet*, *fond*, *substratum*, *essence* (*esse in se*) ou chose qui existe *en soi* et *par elle-même*, indépendamment des *manières d'être* qu'elle peut revêtir et quitter tour à tour, et *sous lesquelles* on dit figurément qu'elle existe.

XIV.

Ces *manières d'être* sont appelées *attributs*, *modes*, *modalités*, *modifications*, *qualités*. Elles prennent le nom de *propriétés*, de *qualités essentielles*, d'*attributs constitutifs*, de *lois*, de *caractères*, quand elles sont nécessaires à une chose pour la constituer ce qu'elle est; ainsi, la *résistance* est la propriété ou qualité essentielle ou attribut constitutif, ou loi ou caractère de ce que nous nommons *corps*, ce qui signifie que, sans *résistance*, il n'y a point de corps. Les manières d'être se nomment *accidens* ou attributs *accidentels* quand elles ne constituent pas l'essence d'une chose : par exemple, les couleurs sont pour les corps des qualités accidentelles.

XV.

Ne perdons jamais de vue que toute manière d'être est seulement *comparative*, que nous ne connaissons point de qualités *absolues*, et que toutes nos idées sont bornées à des perceptions de ressemblances et de différences, en un mot, à des rapports. Aussi, *rapport* est-il quelquefois synonyme de *manière d'être* ou *qualité*. C'est dans ce sens qu'on dit que l'on connaît un objet *sous tous ses rapports*, pour dire qu'on en démêle toutes les qualités. *Point de vue* présente exactement le même sens, il est synonyme de *rapport* (1).

Mais dire qu'il y a des rapports, des manières d'être relatives, des qualités, n'est-ce pas dire qu'il y a des êtres ou un être *en soi*, des substances ou une substance, des essences ou une essence que nous ne pouvons connaître; dire que les êtres sont quelque chose les uns par rapport aux autres, n'est-ce pas dire qu'ils sont quelque chose en eux-mêmes? Or, ce *quelque chose*, cette substance qui prend ainsi, dans un être quelconque, différentes modifications, est

(1) Ainsi nous emploierons comme synonymes les mots *attribut*, *mode*, *modalité*, *modification*, *qualité*, *qualification*, *qualicatif*, *rapport*, *point de vue* et *phénomène*.

précisément l'origine, le principe *constant* de cet être. Il y a donc identité entre *substance* et *origine*, et, au fond, ces deux mots n'ont qu'un même sens.

XVI.

La *raison* d'un phénomène (1) est encore exactement la même chose que son origine ou principe générateur. La *raison* ou l'*origine*, ou le *principe* du mouvement d'un corps est dans le mouvement du corps qui le choque, c'est-à-dire que le second de ces mouvemens n'est qu'une extension ou transformation du premier. Nous pouvons donc employer indifféremment les mots *principe*, *origine*, *raison*, comme synonymes.

XVII.

Nous venons de voir qu'il nous est impossible de connaître *en soi* la substance ou es-

(1) Un phénomène ou un fait est encore une modification, un attribut. Le mot *phénomène* vient du verbe moyen φαίνομαι, qui signifie *apparaître*, *se faire voir*, *briller aux yeux*, VIDEOR, APPAREO, LUCEO. Un phénomène, à proprement parler, n'est autre chose qu'un *fait sensible*. Dans le sens étendu il présente la même signification que le mot *effet*: ainsi, un *phénomène* c'est un effet considéré indépendamment de la connaissance qu'on peut avoir ou n'avoir pas de sa cause.

sence (1) des choses qui n'est que leur origine ou raison. N'est-ce pas dire qu'il nous est également impossible de connaître *en soi* cette origine ou raison? Oui, sans doute. Et qu'est-ce donc alors que rechercher l'origine ou la raison d'une chose, si ce n'est remonter successivement de son mode actuel à ses modes antérieurs?

XVIII.

Nous apprenons dès l'enfance, par ce qui se passe journellement sous nos yeux, qu'un phénomène est toujours le produit, c'est-à-dire la transformation d'un autre phénomène. C'est ainsi que des observations multipliées et répétées nous conduisent à cette vérité générale, que *toute chose a une origine, une raison*, ou, ce qui revient au même, que *tout effet a une cause*, en prenant le mot *cause* pour synonyme d'*origine*, bien que l'idée de cause diffère de l'idée d'origine, comme nous allons bientôt le voir.

XIX.

L'homme est essentiellement porté à la recherche de la raison des choses.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas!

---

(1) Le mot *fond* est encore une expression figurée, synonyme des mots *substance* et *essence*.

L'enfant demande sans cesse d'où viennent les choses qui s'offrent à ses regards, avec quoi elles sont faites, *comment* et *pourquoi* tel ou tel phénomène a lieu; en un mot, il demande *raison* des choses, il remonte à leur *origine*, pour les bien connaître. Il est déjà, au sortir du berceau, philosophe sans le savoir et métaphysicien *en herbe*; car l'esprit philosophique ou métaphysique n'est que ce besoin qui nous porte à la recherche de la raison des choses.

XX.

Mais si toutes les choses ont une origine ou raison, cette origine est-elle la même pour toutes, ou bien ont-elles chacune un principe différent? Déjà cette question peut être l'objet d'un examen sommaire qui va nous conduire à une solution importante.

XXI.

En remontant sans cesse d'origine en origine, il faut nécessairement s'arrêter à une première qui est elle-même sans origine, c'est-à-dire que toute substance doit de toute éternité passer successivement d'une modification à une autre modification, mais elle ne peut engendrer une autre substance. On voit qu'elle n'a ni commencement ni fin, en un mot, qu'elle est éternelle.

Or, si chaque individu (1) avait son origine ou sa substance à part, il en faudrait conclure qu'il existe un nombre infini d'individus sans commencement ni fin, et qu'une multitude infinie d'origines ou de principes différens coexistent nécessairement et de toute éternité.

Mais dans cette hypothèse, il y aurait contrariété entre ces différens êtres, et par conséquent désordre, absence d'harmonie, puisqu'ils auraient des lois (2) exclusives, une essence propre à chacun d'eux.

Nous pensons : donc quelque chose pense de

---

(1) *Individu* vient de INDIVIDUUS, *indivisible*. C'est une chose, disent les philosophes, qui ne peut être divisée sans cesser d'être ce qu'elle est : c'est, si l'on veut, une *unité*. Mais comme il n'est point d'*unité* qui ne soit divisible à l'infini, il en résulte qu'en divisant, par exemple, ce qu'on appelle *un corps* à l'infini, on en pourrait *faire des individus* en nombre infini, qui n'auraient, comme on le voit, qu'une seule origine et qu'une seule substance, savoir, l'origine et la substance du corps qu'on aurait divisé pour les faire.

(2) « On appelle *lois*, dit Montesquieu, les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Ainsi les lois d'une chose ne sont que ses propriétés essentielles, ce qui la constitue ce qu'elle est. Par exemple, *sentir* ou *penser* est la loi de l'homme. C'est ainsi que *qualités essentielles, propriétés, caractères, lois* sont synonymes.

toute éternité; car une substance qui, en vertu de ses *lois* constitutives ne serait pas *pensante*, n'aurait pu se transformer en des êtres *pensans*; donc *Dieu* existe, et il est notre origine.

Mais *Dieu* est-il l'origine de ce monde qu'il a plu aux philosophes de nommer *matériel*, en ce sens que l'*univers* ne soit que *Dieu* même transformé?

Puisque tout a une origine, il faudrait admettre, si l'on niait que Dieu soit le principe générateur de cet univers, il faudrait, dis-je, admettre qu'il existe de toute éternité d'autres êtres que Dieu. Mais ces êtres seraient intelligens ou dépourvus d'intelligence, c'est-à-dire essentiellement capables ou incapables de penser.

S'ils étaient intelligens, leurs pensées seraient en opposition avec celles de l'être suprême; ou, si l'on suppose que ces pensées soient constamment les mêmes que la sienne, leurs existences se confondraient dès lors en une seule, et ce serait dire qu'ils ne font qu'un; si, au contraire, ils étaient dépourvus d'intelligence, ou enfin si ce qu'on appelle la *matière*, être qu'on suppose brut, inerte et insensible, coexistait avec Dieu de toute éternité, Dieu n'aurait alors aucun pouvoir à exercer sur un être qui n'émanerait pas de

lui, puisque cet être existerait d'après des *lois* éternelles découlant de son essence propre, et que, par conséquent, Dieu n'aurait pas faites. L'existence de deux êtres co-éternels dont l'un pourvu d'intelligence, modifierait à son gré celui qui en serait dépourvu, est donc une chimère (1); Dieu est donc l'*unique origine*, le *principe générateur*, la *raison*, la *substance*, l'*essence* de toutes choses.

XXII.

Le mot *nature* ne signifie pas autre chose que l'être qui donne *naissance* à d'autres êtres (2). On voit que ce mot a la même signification

(1) C'était l'opinion de Pythagore formulée dans ces vers de Virgile :

Principio cœlum ac terras, camposque liquentes
Lucentemque globum lunæ, Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque, infusa per artus,
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

VIRG., *Eneid.*, *lib.* VI, *v.* 724.

(2) C'est là son acception primitive; mais dans le sens figuré ce mot *nature*, aussi bien que le mot *essence*, ne signifie ordinairement, comme nous le verrons par la suite, que la propriété ou l'assemblage des propriétés *distinctives* qui nous font classer les êtres sous différens genres ou espèces. Dans cette acception, la nature ou essence

qu'*origine*, *raison*, *substance*, *essence*. La *nature* d'une chose n'est donc véritablement que son *origine*, *raison*, *substance*, *essence*; donc, c'est encore un synonyme; et quand on dit simplement la *nature*, NATURA RERUM, on ne peut désigner par cette appellation que le principe universel, générateur de toutes choses, la substance, ou essence première, unique, éternelle, souverainement intelligente, infinie, toute-puissante, c'est-à-dire *Dieu* même, qui a tiré l'univers de son sein, comme une émanation de sa propre substance.

Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris (1).

---

d'une chose n'est que son point de vue générique, c'est-à-dire la manière d'être qui constitue la *classe* à laquelle nous croyons devoir rapporter cette chose, ainsi l'on dit la *nature d'un tel animal* ou d'*une telle plante*, pour désigner les qualités qui *caractérisent* spécialement cet animal ou cette plante, en les distinguant des autres animaux et des autres plantes. On dit de même la *nature des idées*, *idées de différente nature*, et il ne s'agit alors que de leur classification. On voit que dans ce sens les mots *nature* et *essence* ne représentent pas quelque chose d'*absolu*, comme dans le sens propre, mais bien une perception de *ressemblance*, de *conformité*. Au reste, on comprendra mieux cette note quand on aura étudié la théorie des idées générales traitée au chapitre VI de cette première partie.

(1) Luc., *Pharsal.*, lib. IX.

Cette proposition, Dieu a tiré l'univers du néant, ce qui voudrait dire au propre, qu'il a *tout* fait *sans rien*, est donc une expression purement figurée par laquelle on fait entendre qu'il fut *pour nous* un temps où le monde tel qu'il est n'était pas encore émané de la substance divine. Il est impossible de concevoir autrement cette proposition, car de *rien* il ne peut *rien* venir, et *rien* ne peut être réduit à *rien*, vérité universelle formulée dans ce vers célèbre :

De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti (1).

XXIII.

La notion de ce qu'on entend par l'origine, la substance ou essence, la nature des choses, une fois donnée, nous sommes naturellement conduits à rechercher ce qu'on entend par le mot *cause*.

Le mouvement d'un corps qui choque un autre corps est l'origine du mouvement de cet autre corps. On dit aussi, dans le langage ordinaire, qu'il en est la *cause*, et dans ce sens *cause* et *origine* sont synonymes. Néanmoins, dans le langage philosophique, il y a entre ces deux mots une différence notable qu'il est nécessaire d'indiquer.

(1) LUCRET., *De natura rerum.*

Qu'un homme passe dans la rue à une époque où le vent souffle avec force, et qu'un arbuste tombe d'une fenêtre sur lui et le blesse, le mouvement de l'air est l'origine ou principe du mouvement de cet arbuste; mais la *cause* ou les *causes* de l'événement ne se confondent pas ici avec l'origine. Ainsi, l'imprudence ou la malveillance des personnes qui ont placé l'arbuste sur la fenêtre, la volonté de cet homme et les motifs connus ou inconnus, en un mot, les *occasions* qui l'ont fait passer dans telle rue, à telle heure, sont les causes *diverses* qui ont donné lieu à la catastrophe dont il est devenu la victime. On voit ainsi que par *cause* on entend proprement un fait qui donne lieu à un autre fait sans en être précisément l'origine, c'est-à-dire sans que ce dernier fait soit médiatement ou immédiatement une transformation du premier. *Cause* est dans ce cas synonyme d'*occasion*, et l'on appelle *effet* l'événement auquel la cause ou occasion donne lieu (1).

(1) C'est uniquement par la *comparaison* des phénomènes *engendrés* avec les phénomènes *générateurs*, dont ils sont pour ainsi dire les métamorphoses, que nous obtenons l'idée d'*origine*; c'est aussi la *comparaison* d'un *effet* avec sa *cause* qui nous les fait distinguer l'un de

Dans le langage philosophique, lorsqu'on prend le mot *cause* pour synonyme d'*origine*, il faut y ajouter une épithète qui en détermine clairement la signification. On dit alors cause *radicale*, *efficiente*, *génératrice*, *originaire*: lorsqu'au contraire on l'emploie dans son véritable sens, il faut dire simplement *cause*, ou, si l'on veut, *cause occasionelle*.

XXIV.

Nous avons démontré que tous les êtres de l'univers ne peuvent avoir qu'une seule et même origine. Il nous reste à examiner si tous les événemens qui surviennent dans ce même univers ne doivent avoir aussi, en dernier résultat, qu'une seule et même *cause*.

L'expérience nous apprend que le phénomène appelé *mouvement*, phénomène qui se communique, sans fin comme sans relâche, de proche en proche, et devient ainsi le principe de tous les phénomènes du monde appelé *matériel*, ne peut avoir qu'une seule et même origine que l'on appelle *premier moteur*. Il est vrai que tous les

---

l'autre, et nous donne l'idée de *cause*. Ainsi les idées d'*origine* et de *cause* ne sont, comme toutes les idées possibles, que des perceptions de différence et de ressemblance, des rapports sentis.

êtres nommés *corps* sont agités par des mouvemens qui semblent indépendans les uns des autres. Ainsi, le mouvement du vent qui a fait choir l'arbuste sur la tête du passant, paraît n'avoir aucun rapport avec le mouvement qui a porté cet homme sur le lieu fatal, ni avec tous les autres mouvemens qui ont pu y donner lieu; et cependant, tous ces mouvemens divers, comme tous les mouvemens de la nature, ne peuvent avoir pour origine que le mouvement donné par le premier moteur unique : ils sont donc identiques entre eux, puisqu'ils ne sont que la transformation de ce premier mouvement donné par ce premier moteur. Ainsi la cause première se confond avec l'origine première, et il n'existe qu'une seule cause pour tous les phénomènes du monde.

Et en effet, comment la cause première serait-elle donc autre chose que l'origine première, puisque le premier moteur, la première puissance ne peut être que Dieu, c'est-à-dire la nature, l'origine, ou la substance *premières?* Il y a donc évidemment identité entre *nature, origine* ou *substance premières* et *cause première.* C'est ainsi qu'*origine, substance, essence, nature, cause* et *Dieu,* ne font qu'un, *omnia in uno versantur;* de là vient le mot *univers;* là com-

mence enfin l'idée confuse de l'*unité* des choses!

XXV.

Le sens des mots *origine*, *nature*, *cause*, étant bien précisé, nous pouvons maintenant aborder avec succès, et décider avec conviction la question de l'origine, de la nature et de la cause de nos idées et de nos facultés, question qui fait l'objet des chapitres suivans.

N. B. Ici se termine l'exposé des notions préliminaires qui servent de clé à tout ce qui va suivre. Une étude réfléchie de ce premier chapitre et de l'introduction qui le précède, ne peut manquer de rendre la lecture du reste de l'ouvrage infiniment facile. C'est pourquoi je recommande surtout aux jeunes gens de lire ce chapitre au moins deux fois, et de bien s'approprier tout ce qu'il renferme. Alors, non-seulement ils étudieront l'ouvrage entier avec intelligence et profit, mais déjà ils pourront commencer à lire tous les écrits des philosophes, et même les juger en connaissance de cause.

CHAPITRE II.

Considérations préparatoires sur l'origine des idées. Théorie des facultés.

Il est d'abord évident que leur origine première, leur nature première, leur cause première, ne peut être que l'origine, la nature, la cause *premières* de tout, c'est-à-dire l'être absolu qu'il nous est à jamais interdit de connaître en lui-même. Ce n'est donc pas là l'objet qui s'offre actuellement à notre examen.

Lorsqu'on demande quelle est l'origine des idées et si les idées ont toutes une seule et même origine, il s'agit de l'origine *immédiate*, c'est-à-dire du phénomène qui se transforme en ce que nous appelons *idée*.

Rappelons-nous le sens qu'on attache communément à cette dénomination. Idée dans son acception primitive veut dire *image*, *visus*, *species*, *imago*, c'est-à-dire *représentation* des objets dans notre esprit. Comme la représentation des objets *visibles* se confond avec la connaissance de

ces objets, puisqu'on ne peut les *connaître* sans se les *représenter*, ni se les *représenter* sans les *connaître*, nous appelons figurément et par extension *idées* toutes nos connaissances en général, et c'est ce qui a donné lieu à cette vieille définition fautive seulement dans ses derniers termes : *idea est mera cognitio absque affirmatione vel negatione.*

L'étude de nous-mêmes basée sur l'expérience (1), nous convaincra bientôt que l'origine de toutes nos idées est uniquement dans la sensation, ou pour mieux dire dans notre *première* sensation ou idée *sensible*.

L'impression des objets réputés extérieurs sur les cinq organes de nos sens, fait naître en nous cinq espèces de sensations qui, comme nous le verrons bientôt, sont parfaitement identiques avec les *connaissances* ou *idées* que nous avons de ces objets (2).

---

(1) J'appelle *expérience* l'observation réitérée de tout *fait* opéré soit au dedans soit au dehors de nous. C'est l'unique fondement de ce qu'on nomme *science* et *raison*.

(2) Le sens primitif du mot *idée*, est le même, comme je viens de le dire, que celui du mot *image* qui s'applique seulement aux sensations de la vue. On l'a ensuite appliqué par extension aux sensations de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du toucher ; et l'on a donné aux

Mais il est une sixième espèce de sensations qui évidemment ne sont pas le résultat de l'impression d'objets extérieurs, et qu'il faut appeler *sensations internes*. Telles sont, par exemple, toutes les sensations produites par l'action de nos organes intérieurs, comme l'irritation des viscères, la sécrétion des fluides, l'exaltation du système nerveux, en un mot, le déplacement régulier ou irrégulier de tout ce qui compose l'économie intérieure du corps vivant.

Il est certain que l'animal éprouverait ces sortes de sensations, lors même qu'il ne serait pas extérieurement organisé pour recevoir l'impression des objets. Tel est le fœtus dans le sein de la mère. Bien que privé des cinq sens extérieurs, il peut néanmoins éprouver des senti-

---

sons, aux odeurs, aux saveurs et aux qualités palpables le nom d'*idées*, quoiqu'on regardât la vue comme le seul sens capable de faire naître en nous des *images*.

On donna ensuite ce même nom d'*idée* à des connaissances qui paraissaient et paraissent encore à plusieurs philosophes n'avoir rien de commun avec aucune des perceptions fournies par les *cinq sens* et par le *sens interne*, c'est-à-dire avec les *idées sensibles*, contrairement à cette opinion que toutes nos connaissances sans exception aucune, sont, comme je prétends le démontrer, originaires de ces *idées sensibles*.

mens agréables ou douloureux produits en lui par le mouvement végétatif intérieur des différentes parties de son corps. Mais on conçoit aisément qu'un être réduit à ces sortes de sensations différera peu des êtres bornés à l'état de végétation pure. Il sentira néanmoins et connaîtra son existence, ou son *moi*, par la comparaison qu'il est forcé de faire des différens états de calme ou de trouble, de peine ou de plaisir, et, en général, de toutes les modifications intérieures qui l'affectent, modifications qui n'existeraient pas pour lui s'il ne les *comparait* pas, s'il ne les *distinguait* pas, en un mot, s'il ne les *jugeait* pas.

Il est certain, en effet, qu'il ne peut dire, *intérieurement, je suis*, qu'il ne sent enfin son *moi*, ou son être, que parce qu'en y appliquant son attention et en le comparant, il le démêle et le distingue d'avec toutes les modifications passagères dont il est affecté, et qu'en outre, il démêle et distingue aussi en y appliquant son attention et en les comparant, ces modifications les unes des autres. Or, donner en même temps son attention à plusieurs choses, ou à plusieurs points de vue d'une même chose, en un mot, les comparer et les discerner, c'est les *juger*, car *juger*, n'est qu'apercevoir les qualités des choses,

qualités qui comme nous l'avons vu, sont toutes comparatives. Un jugement n'est donc qu'une perception de rapports, et puisqu'il n'y a que des perceptions de rapports, toute perception ou toute idée est nécessairement un jugement.

Le fœtus pour avoir la perception de son moi forme donc à la fois plusieurs jugemens qu'il compare entre eux; et la comparaison de plusieurs jugemens est ce qu'on appelle un *raisonnement*. Peu importe que le résultat de cette comparaison soit la perception d'un rapport d'*identité*, ou la perception d'un rapport de *différence* entre ces jugemens; ce n'en est toujours pas moins un raisonnement.

La sensation ou perception ou idée du *moi* est donc en même temps un état d'attention, de comparaison, de jugement et de raisonnement, et il faut tout cela *à la fois* pour faire une idée, une perception, une sensation quelconque. On verra mieux encore dans les développemens qui suivent la confirmation de cette vérité.

Le fœtus, par exemple, n'éprouvera tour à tour, si l'on veut, que deux manières d'être, l'une agréable, et l'autre douloureuse. Mais comment pourra-t-il enfin les éprouver, c'est-à-dire les sentir, si ce n'est par le *rapport* de l'une à l'autre, puisqu'un état n'est réellement

pénible que par comparaison avec un état de calme ou de plaisir? Et en effet, n'est-il pas évident que le bien-être n'est que la cessation du malaise, comme le malaise n'est que la cessation du bien-être, et que, par conséquent, l'un de ces deux états ne peut avoir lieu sans être accompagné ou précédé de l'autre, enfin, sans qu'on se *rappelle* l'un au moment ou l'on éprouve l'autre?

Voilà donc au moins trois élémens, le *moi-bien-être*, le *moi-malaise* et enfin le *moi* indépendant de ces deux états. Le mot *indépendant* est employé ici par abus, car aucun de ces trois élémens ne peut être perçu ou senti indépendamment et isolément des deux autres. Ils sont corrélatifs et inséparables pour constituer la sensation ou idée du *moi*.

Mais ces trois idées *moi-bien-être*, *moi-malaise*, *moi*, sont trois jugemens qui peuvent s'énoncer par ces trois propositions, *je suis bien, je suis mal, je suis* : elles sont trois jugemens; c'est-à-dire, trois résultats de comparaison, trois perceptions de trois rapports au moins, savoir, d'un rapport de *différence*, et de deux rapports d'*identité*, en effet, les deux premières sont le résultat de leur comparaison mutuelle, comparaison qui donne le rapport de *différence* de

bien-être à *malaise*. La troisième est aussi le résultat de la comparaison des deux premières, comparaison qui donne deux rapports d'*identité*, l'un de *bien-être* à *moi*, et l'autre de *malaise* à *moi*. *Moi* est donc la même chose que *bien-être*, *moi* est la même chose que *malaise*. Ainsi, sous l'état de *bien-être* comme sous l'état de *malaise*, le fœtus sent toujours son *moi*, et il ne le sent que parce qu'il l'aperçoit et le *connaît* comme être *constant*, *unique* et *existant en soi*, au moyen de la *distinction* qu'il en fait d'avec ses deux modifications, *bien-être* et *malaise*; et ces deux modifications, il ne les sent également que parce qu'il les aperçoit et les *connaît* comme êtres *variables*, au moyen de la distinction qu'il fait de l'une comparativement à l'autre, en même temps qu'il aperçoit leur identité avec le *moi*.

Ainsi cette idée du *moi* quoique la première de toutes, est déjà une perception multiple et corrélative, puisqu'elle résulte de la combinaison de trois élémens *au moins*; je dis *au moins*, car je ne crois même pas que la comparaison de trois perceptions seulement, savoir, de *deux* modifications et de leur *sujet*, suffise à l'être organisé pour lui faire sentir son identité con-

tinue et lui révéler par là son existence (1).

Mais supposer même, comme je viens de le faire, qu'il puisse en être ainsi; supposer que la sensation du *moi* puisse n'être composée que de ces trois perceptions élémentaires, celles de *deux* attributs seulement et celle d'*une* substance qui est précisément le *moi* considéré à part de ces deux attributs, c'est toujours dire que cette sensation est au moins *trinitaire*.

Ainsi la notion d'une *substance*, notion qu'on croit si difficile à acquérir, est déjà dans notre première idée. Car, percevoir son *moi*, pouvoir dire intérieurement *je suis*, c'est se sentir et se connaître *substance*. Mais ce n'est pas à dire que nous la connaissions à fond, cette substance, nous apprenons seulement par là qu'elle existe, et c'est même pour nous une certitude qui est, comme on le verra bientôt, la seule base de toutes nos certitudes ultérieures.

Je dis que nous ne la connaissons pas *en soi*, mais seulement par son rapport à ses attributs, comme nous ne connaissons ses attributs que par leur rapport réciproque, et par leur rapport à elle. En effet, il ne nous est possible ni de conce-

(1) Cette vérité sera mieux comprise encore lorsqu'on aura lu le chapitre XII sur les idées de *durée* et d'*espace*.

voir notre substance isolée de nos modifications, ni de concevoir nos modifications isolées de notre substance, ou même isolées les unes des autres.

En somme, pour avoir une idée quelconque, même l'idée du *moi*, principe radical de toutes nos autres connaissances, il faut de toute nécessité qu'un sujet et plusieurs attributs coexistent dans cette idée. Ainsi je le répète, il n'y a pas à proprement parler, d'idées *simples*, ni d'idées *absolues*; l'idée du *moi*, est elle-même multiple et corrélative; c'est une perception de rapport, un jugement, ou pour mieux dire, une aggrégation de *jugemens comparés* qui peuvent se traduire, chez les êtres doués de la parole, en autant de *propositions comparées*, un mot, c'est un *raisonnement*.

Dire que l'idée du *moi* est multiple et corrélative, c'est dire qu'elle est une *pensée* en prenant ce mot *pensée* dans son sens rigoureux.

C'est dire aussi qu'elle est une *analyse*, puisqu'elle est *à la fois* la perception *détaillée* de *chacun* des élémens qui la composent, et la perception *simultanée* du *tout*, qui est le résultat de leur combinaison.

Enfin l'idée du *moi* est-elle idée *sensible*, est-elle sensation?

Comment serait-elle autre chose, et où donc

a-t-elle, en effet, son principe évident, même chez un être privé de ses cinq organes extérieurs, si ce n'est dans l'action des organes qui constituent le sens interne?

On verra bientôt que c'est la sensation-mère, et que toutes les autres sensations, toutes les idées, quelle que soit leur nature, n'en sont que des points de vue, des transformations.

J'ai prouvé que la sensation, ou perception, ou notion, ou idée du *moi*, est *tout en même temps* un état d'attention, de comparaison, de jugement, de raisonnement, et qu'il faut tout cela *à la fois* pour faire une idée, une notion, une perception, une sensation quelconque.

Or, la propriété ou la *puissance* de donner son *attention*, la puissance de *comparer*, la puissance de *juger*, la puissance de *raisonner*, c'est-à-dire, la puissance de *connaître* ou d'avoir des *idées*, ou de *penser*, ou de *sentir*, toutes choses qui n'en font qu'une, sont ce qu'on appelle *principes de connaissance*, *facultés de l'esprit*, *facultés intellectuelles*, ou seulement *facultés*.

Ainsi, *puissance* et *faculté* sont *synonymes*.

Je viens de dire et bientôt je vais démontrer que toutes ces puissances n'en font qu'une, c'est-à-dire, qu'elles ne sont que les modes constitutifs d'une seule et même puissance, ou les

différens points de vue sous lesquels nous envisageons cette puissance.

Or, cette puissance, on la nomme communément l'*esprit*. Mais les philosophes lui donnent encore plusieurs noms différens qui correspondent à ses différens modes. Les uns l'ont appelée l'*intelligence* (1), qui est la faculté de connaître les choses en les jugeant, de les juger en les discernant, de les discerner en les comparant, et de les comparer en donnant son attention à *plusieurs à la fois*. D'autres l'ont appelée la *raison* (2), en désignant sans doute ainsi la faculté de connaître les choses par l'indispensable moyen du *raisonnement*. On pourrait aussi par le même

---

(1) INTELLIGERE, LEGERE INTER, *prendre parmi*, *démêler*.

(2) *Raison*, RATIO vient de REOR, RATUS SUM, *connaître*, *savoir avec conviction*, croire avec *connaissance de cause*.

Le raisonnement est partout : les bêtes mêmes comparent des jugemens, les bêtes raisonnent, sans quoi elles ne sentiraient pas, non plus que l'homme lui-même. Ainsi, cette expression, *la raison*, employée pour indiquer le caractère distinctif de l'homme comparé avec la bête, ne signifie pas seulement la puissance de raisonner *commune* à l'homme et aux animaux, mais bien cette puissance de raisonner *supérieure* qui le distingue d'eux tous, et qui se confond, ainsi que je le ferai voir plus tard, avec *la parole*.

motif l'appeler l'*analyse* ou la *méthode*, car *méthode* signifie *procédé* pour acquérir des connaissances, *moyen* de découvrir la vérité. D'autres l'ont appelée la *pensée*, mot qui présente, sous ce point de vue, la même signification qu'*intelligence*.

D'autres enfin (et ceux-là seulement ont bien choisi son appellation), l'ont nommée la *sensibilité*, SENSUS, la *sensation*, le *sentiment*, le *sens*, parce qu'ils observaient que les premières idées leur était fournies par l'action des *sens*, et qu'à l'instant où cette action des sens venait à être suspendue, la puissance de connaître était suspendue avec elle, pour ne renaître qu'avec elle.

Plusieurs parmi ces derniers regardaient alors toutes les idées sans exception comme originaires des sens et les confondaient avec les sensations.

Ceux mêmes qui admettaient pour les idées un principe *intelligent* distinct du principe *sensitif*, ou, ce qui revenait au même, une âme intelligente distinguée de l'âme sensible (1), croyaient

---

(1) On supposait que l'homme avait trois âmes, ou trois portions d'âmes. Savoir, l'âme *végétative*, *πνεῦμα*, SPIRITUS, principe du mouvement qui fait végéter l'animal, puis l'âme *sensible* ou sensitive, ψυχή, ANIMA, VITA, principe de toute sensation, et enfin l'âme *intelligente*, *νοῦς*, MENS, principe des connaissances.

néanmoins que les idées produites par ce principe intelligent étaient issues originairement du principe sensitif; de là vint cette maxime fameuse de l'école d'Aristote (1), que les Scolastiques, péripatéticiens zélés, prirent pour base de leurs enseignemens : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu ; il n'y a rien dans l'intelligence ou dans la pensée, ou dans l'esprit qui n'ait été auparavant dans le sens ou dans les sens*.

Il paraît que ces philosophes regardaient les sensations comme indépendantes même des idées sensibles; ainsi, l'homme, d'après eux, pourrait bien sentir sans penser ou connaître; mais les idées, au contraire, n'étant pas indépendantes des sensations, puisqu'elles en sont originaires (car, suivant l'axiome, elles ont été *sensations* avant de devenir *idées*), l'homme ne pourrait pas penser ou connaître sans sentir. Telle est probablement la manière dont ils entendaient leur maxime, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (2).

---

(1) La vraie maxime d'Aristote est celle-ci : *celui qui ne sent rien ne peut rien déméler ni rien apprendre ;* QUI NIHIL SENTIT, NIHIL INTELLIGERE AUT DISCERE POTEST.

(2) Peut-être aussi donnaient-ils à cette maxime un

Quoi qu'il en soit, l'expérience prouve d'une manière irréfragable, que sans la vue, il n'y aurait pour nous aucune perception des couleurs; sans l'ouïe, aucune perception des sons; sans l'odorat, aucune perception des odeurs; sans le goût, aucune perception des saveurs; sans le toucher, aucune perception des qualités palpables, et enfin, sans le sens interne, aucune perception des modifications qui peuvent nous affecter intérieurement.

Privés des six sens, nous ne pourrions donc connaître rien de tout ce qu'on appelle *objets sensibles;* car on donne ce nom à ce qui tombe immédiatement sous les sens, c'est-à-dire aux couleurs, aux sons, aux saveurs, aux odeurs et aux qualités tactiles dont la combinaison forme ce qu'on nomme *corps*. Au reste il suffirait même, comme on le verra plus tard, que nous fussions seulement privés du toucher, pour être dans l'impossibilité d'avoir l'idée de *corps*.

Mais tout en n'ayant aucune des idées que nous appelons *sensibles*, parce qu'elles nous sont

---

sens analogue à leur fiction de la pluralité des âmes, en l'interprétant ainsi : *Il n'y a rien dans l'âme intelligente, qui n'ait été auparavant dans l'âme sensitive.*

immédiatement transmises ou occasionées par l'action des six sens, ne pourrions-nous pas, même en nous supposant privés de ces six sens, avoir des idées d'une autre nature, des idées qui n'ont d'abord, en apparence, aucune relation avec les idées sensibles; par exemple, des idées comme celles de *Dieu*, ou comme celles du *bien* et du *mal*, du *juste* et de l'*injuste?*

Non, assurément, nous n'aurions aucune de ces idées, ni aucune connaissance de quelque espèce que ce puisse être; car, le sens interne, nommé par quelques-uns le *sens intime*, et que Condillac appelait le *sentiment fondamental*, venant à nous manquer, nous n'aurions seulement pas la sensation du *moi*, la connaissance de nous-mêmes, qui précède au moins toutes les autres, en admettant, si l'on veut, qu'elle ne les engendre point. Or, ne serait-il pas contradictoire et ridicule d'affirmer que nous pouvons connaître quelque chose sans nous connaître et sans nous sentir nous-mêmes. La sensation du *moi* qu'on nomme encore la *conscience* n'est-elle pas au moins le support de toutes nos connaissances, de toutes nos modifications?

Il est donc bien certain que celui qui ne sent que son *moi*, ne peut connaître que son *moi*, et

que celui qui ne sent pas même son *moi*, ne peut rien connaître.

Nous sommes dès lors forcés d'adopter comme une vérité incontestable, parce qu'elle ressort des démonstrations positives de l'expérience et de l'observation attentive de nous-mêmes, cette maxime d'Aristote : *Quiconque ne sent rien, ne peut rien démêler, rien connaître, ni rien apprendre; qui nihil sentit, nihil intelligere aut discere potest;* et s'il est constant que l'idée du *moi* est une idée sensible, une sensation, l'on en peut déjà conclure que toute idée est *sensation.*

Ainsi cette puissance ou cette faculté qui enveloppe toutes les autres, cette faculté de qui l'attention, la comparaison, le jugement et le raisonnement, sont uniquement des modes constitutifs, des points de vue divers, des manières d'être essentielles que nous distinguons par l'analyse seulement, cette puissance n'est donc que la propriété de *sentir*, la *sensibilité*, la *sensation*, le *sentiment*, le *sens.*

Toute idée est sensation, disait l'école d'Aristote; mais je vais plus loin en disant que *toute sensation est idée*, et je l'ai démontré déjà, en faisant voir que la sensation du *moi* se confond avec l'idée du *moi*, puisque cette sensation suppose

nécessairement l'acte d'attention *multiple*, ou la comparaison, le jugement *multiple*, ou le raisonnement.

En un mot, *sentir* et *connaître ou penser* ne font qu'un. La maxime péripatéticienne, *qui nihil sentit, nihil intelligit; quiconque ne sent rien, ne discerne* ou *ne connaît rien*, est donc insuffisante : il faut y ajouter cet autre axiome, si l'on veut des axiomes, *qui nihil intelligit, nihil sentit : quiconque ne discerne rien, ne peut rien sentir.*

Laissons maintenant de côté la sensation du *moi* pour passer aux autres sensations. N'est-il pas évident que nous ne pouvons avoir la sensation d'une chose *réputée* extérieure, par exemple, d'une couleur, ou d'un son, ou d'une odeur, ou d'une saveur, ou d'une qualité palpable, qu'en apercevant son *individualité*, c'est-à-dire, en affirmant en nous-mêmes que cette chose n'est pas la même qu'une autre?

Elle ne peut donc avoir lieu, cette sensation, que par la perception de ce qui la distingue parmi tout ce qui n'est pas elle. C'est toujours une modification de nous-mêmes, et nous ne l'éprouvons qu'en la comparant avec d'autres modifications qui l'accompagnent ou la précèdent. Causée par quelque objet réputé extérieur, elle ne s'opère qu'au moyen de la perception des

rapports de cet objet avec d'autres objets. Nous ne pouvons donc sentir un objet, quel qu'il soit, qu'*en le connaissant*, et nous ne le *connaissons* qu'en le *comparant*, c'est-à-dire en le *jugeant*.

Enfin, puisque toute idée est un jugement, et même une combinaison de plusieurs jugemens; il est faux de dire que l'idée est une *connaissance pure sans affirmation ou négation*, car tout jugement est une affirmation *mentale*.

CHAPITRE III.

Continuation du même sujet.

Si le mot *sensation* implique nécessairement l'idée de rapport, c'est une erreur de vouloir distinguer le *sentiment des rapports* de la *sensation*, puisque *sensation* et *rapport* sont inséparables.

Mais pouvons-nous éprouver une sensation sans sentir que nous l'éprouvons? Non, sans doute, car si nous ne sentions pas que nous sentons, à coup sûr nous ne sentirions pas. Il est donc également inutile, et c'est encore une erreur, de distinguer la sensation du sentiment de nos facultés qui en est inséparable, et, qui n'est dans le vrai que la sensation même. Nous ne pouvons, non plus, comparer sans sentir que nous comparons, que nous jugeons, et ainsi de suite. *Sentir* est donc la seule faculté que nous apercevons dans nous, et elle enveloppe en elle toutes les puissances de notre esprit.

Plusieurs disent que la sensation est un état purement *passif*. D'après tout ce qui vient d'être

établi, cette assertion est évidemment contradictoire, puisque aucune sensation n'aurait lieu, s'il n'y avait, de la part de l'être sensible, à l'occasion de l'impression des objets, ou par l'effet du travail des organes intérieurs, *une action* qui consiste en ce qu'il compare ses différentes modifications entre elles, et *se porte*, pour ainsi dire, de l'une sur l'autre, de manière à *les sentir en les jugeant*. Il ne faut donc pas distinguer l'attention de la sensation, car nous ne pouvons sentir sans un acte d'attention, quelque léger qu'il soit. Il y a par conséquent identité complète entre *attention* et *sensation*.

La comparaison n'est qu'une attention multiple, et cette attention multiple, comme je l'ai prouvé, est nécessaire pour sentir, parce que nous ne sentons qu'en comparant, en jugeant, en raisonnant. *Attention* ou *action*, comparaison ou perception de rapport ou jugement, double comparaison ou raisonnement, ne sont donc, en réalité, qu'une seule et même faculté, qui est la *sensation* ou *sensibilité* considérée sous des rapports divers.

Essayons de fortifier encore et d'approfondir cette démonstration.

L'impression des objets sur nos sens, ou le travail de nos organes intérieurs, détermine for-

cément, de la part du principe sensible, une *action* sans laquelle nous ne sentirions pas. C'est cette action qu'on nomme *attention* (1). En effet, nous ne sentons un choc léger ou violent que lorsque notre âme, sollicitée par l'impression reçue, *réagit* sur cette impression, et compare son état actuel avec ceux qui l'ont précédé, c'est-à-dire lorsqu'elle opère un acte d'attention multiple. Si cette réaction n'a pas lieu, il n'y a point de sensation, et c'est ce qui arrive lorsque plusieurs impressions, venant s'offrir à nous toutes à la fois, la plus vive efface toutes les autres; comme, par exemple, lorsqu'au milieu d'un groupe d'objets, un seul excite en nous une sensation assez vive pour neutraliser et anéantir complétement les sensations produites par tous les autres. Il ne faut pas dire alors, avec Condillac, que ces autres objets *sont comme si nous ne les voyions pas;* car ce serait supposer que nous voyons sans voir. Il faut dire simplement que nous *cessons* de les voir, parce que le principe sensible, que nous nommons l'âme, cessant de réagir sur l'impression qu'ils font sur nous, la sensation qu'ils produisaient, cesse entièrement d'avoir lieu, suivant la loi formulée dans

(1) *Tendere ad.*

cet axiome de physiologie, qu'on doit à Hippocrate, et qui peut devenir axiome de philosophie en passant, comme on dit, du sens physique au sens métaphysique: *duobus in loco non eodem obortis laboribus, vehementior obscurat alterum; de deux forces qui viennent à naître chacune en un point différent, la plus considérable emporte la plus faible.*

Puisque évidemment on ne peut sentir sans un acte d'attention, c'est une erreur de distinguer la capacité de sentir, la *sensibilité*, de la faculté d'agir ou de donner son attention, c'est-à-dire de l'*activité*.

Nous venons de voir que *sensation* et *idée* sont la même chose, parce que nous ne pouvons sentir nos modifications et les objets qui les produisent qu'*en les connaissant*.

Nous avons vu que les connaître c'était les distinguer, les démêler les uns des autres, de manière que la sensation qu'ils produisent en nous ne peut jamais être que la perception de leurs rapports.

Nous avons nommé cette puissance de perception l'*intelligence* (*intelligere*, *legere inter*, signifie *prendre parmi*); mais si nous ne pouvons sentir les objets ou les modifications qu'ils produisent en nous, qu'en les distinguant les

uns des autres, cette faculté que nous avons de les distinguer, de les connaître *en les démêlant*, et que nous nommons *intelligence*, est sans contredit la même chose que *sensibilité*.

Des philosophes soutiendront-ils encore que la sensibilité, l'activité et l'intelligence sont trois propriétés différentes, comme s'il était possible de concevoir que l'une de ces trois manières d'être, qu'on nomme *sensation*, *attention*, *idée*, subsiste un moment seule dans l'âme indépendamment des deux autres?

Figurez-vous, si vous le pouvez, une sensation qui ne soit pas une perception de rapports, une idée, un jugement, et même un raisonnement. Comment pourrez-vous distinguer la sensation du *moi*, par exemple, de l'idée du *moi* et de tout ce qui constitue cette idée; comment sentirez-vous votre être sans comparer les instans successifs dont la suite forme votre identité continue, sans apercevoir en vous *un avant* et *un après?* On voit déjà que toute sensation serait impossible sans la mémoire.

N'est-il pas enfin bien visible que la propriété ou capacité de sentir, et la faculté de comparer ou de juger et même de raisonner, sont inséparables, que la première n'est pas antérieure aux autres, et, pour tout dire en un mot, qu'elles

sont identiques, maintenant qu'il est rigoureusement établi que l'être sensible ne peut sentir sans connaître?

Est-il possible, je le répète encore, que nous sentions seulement notre existence autrement que par la perception des différentes impressions successives qui nous affectent? Non, évidemment : ainsi, point de sensation sans perception de rapport, et à l'axiome, *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, il faut substituer cette proposition dont on peut faire aussi un axiome: *Nihil est in sensu quod simul non sit in intellectu; ita ut sensus et intellectus unum sint et idem*; *il n'y a rien dans le sens qui ne soit en même temps dans l'intelligence; en sorte que le sens et l'intelligence ne sont qu'un seul et même phénomène.*

Il est dès lors bien constaté qu'un jugement, et encore même un jugement multiple ou un raisonnement, accompagne nécessairement toute sensation, ou pour mieux dire, se confond toujours avec elle; et qu'ainsi comparer, raisonner et sentir ne sont qu'un seul et même état, dans lequel nous découvrons, il est vrai, diverses modifications; mais sans que ces diverses modifications diffèrent plus de la chose modifiée que les propriétés de l'étendue, par exemple, ne diffèrent de cette même étendue.

Ainsi, dans l'ordre appelé physique, l'étendue suppose nécessairement la forme, et la forme suppose nécessairement l'étendue, c'est-à-dire que la forme et l'étendue ne sont en dernière analyse qu'une seule et même chose, comme dans l'ordre métaphysique, la sensation, le jugement et le raisonnement ne sont aussi qu'une seule et même chose. Alors, c'est seulement par analyse qu'on considère l'*intelligence* comme séparée de la *sensibilité*, de même que c'est par analyse que l on considère la longueur, la largeur, et toutes les propriétés des corps comme séparées les unes des autres et comme distinctes de l'*étendue* dont elles ne sont, en effet, que les modifications, les différens points de vue sous lesquels on la considère.

Comme il ne peut y avoir sensation sans qu'il y ait jugement et raisonnement, de même il ne peut y avoir jugement et raisonnement, par conséquent sensation, sans qu'il y ait, ainsi que je viens de le démontrer, *action* de la part de l'âme, action qui consiste à comparer un mode de nous-mêmes avec un autre mode de nous-mêmes, et qui n'est, par conséquent, qu'une attention multiple, action qui suit immédiatement et forcément, pourvu que nous soyons en état de vie normale, quelques-uns des mouve-

mens de notre organisation intérieure, aussi bien que le choc des objets extérieurs sur nos organes, action, qui, en un mot, n'est pas seulement un phénomène *simultané* avec le jugement et le raisonnement, mais qui n'est que le jugement et le raisonnement même.

On voit ainsi que la puissance d'*action*, la *faculté* d'agir, en un mot l'*activité* est encore la même chose que la *sensibilité*.

On ne saurait s'y méprendre : il n'y a point en nous de modification *passive* proprement dite; car nous ne pouvons point ne pas juger nos impressions à l'instant même où nous les sentons, à l'instant même où elles nous affectent, puisque nous ne les sentons, puisqu'elles ne nous affectent que *parce que* nous les jugeons. Or, juger c'est comparer, c'est agir. Tout jugement suppose un rapport, et le mot *rapport* ne désigne-t-il point dans l'âme une modification *active*, sans laquelle nous ne pourrions ni juger, ni raisonner, ni, par conséquent, sentir?

La distinction que l'auteur des *Leçons de Philosophie* s'est efforcé d'établir entre la *passivité* et l'*activité*, entre la *capacité* de sentir et la *faculté* d'agir, entre les *sentimens* et la *pensée*, est, comme on voit, tout-à-fait arbitraire.

Non, la sensibilité, l'activité, l'intelligence,

ne sont pas trois puissances différentes; la sensation, l'action, l'idée, ne sont pas trois phénomènes qui puissent exister dans notre âme l'un sans l'autre, mais bien seulement trois points de vue sous lesquels nous considérons et étudions cette propriété de sentir (qu'on l'appelle *faculté* ou *capacité* peu importe), propriété unique et essentielle de l'âme.

CHAPITRE IV.

Continuation du même sujet. L'attention, la comparaison, le raisonnement, la réflexion, l'imagination.

Quand une sensation produite, soit par quelque objet réputé extérieur, soit par quelque mouvement de notre économie intérieure, est assez vive et assez énergique pour absorber notre âme tout entière, au point que les autres sensations cessent presque entièrement d'avoir lieu, bien que leurs objets continuent à faire impression sur nos organes, cette sensation que nous éprouvons ainsi presque seule (1) prend alors,

---

(1) Je dis *presque seule*, car nous ne pourrions l'éprouver sans la comparer avec d'autres. Et puis nous l'éprouvons toujours comme modification du *moi;* par conséquent, nous la comparons toujours avec ce *moi* qui est son sujet.

N'oublions pas d'ailleurs, qu'il n'y a point de sensation sans un acte d'attention, et que cet acte d'attention est toujours multiple ; ainsi, dans ces momens insolites où l'âme est absorbée tout entière par une seule sen-

plus particulièrement que toute autre, le nom d'*attention;* car, l'organe du sens qui nous procure cette sensation, est réellement *tendu* vers l'objet qui la cause, et l'on dit, par analogie, que l'esprit ou l'âme, c'est-à-dire le principe sentant qui perçoit l'idée occasionée par l'impression de l'objet est *tendu* comme l'organe lui-même.

Un acte d'attention *proprement dite*, un acte *formel* d'attention, n'est donc qu'une sensation produite en nous par une impression plus intense et plus vive que les autres, c'est-à-dire plus agréable ou plus douloureuse; mais il faut que cette intensité et cette vivacité soient portées au suprême degré pour paralyser presque entièrement les effets des autres impressions. C'est ce qui n'arrive d'ordinaire que par suite d'une passion violente comme l'amour, la peur, la colère (1). Un pareil état est pour l'âme une situa-

sation, elle ne peut l'éprouver, cette sensation, quelque violente qu'on la suppose, que comparativement à d'autres sensations qui la précèdent ou l'accompagnent.

(1) C'est le cas d'appliquer l'aphorisme cité plus haut: *Duobus in loco non eodem obortis laboribus, vehementior obscurat alterum.*

« Être attentif à une chose, dit Condillac, c'est avoir » *plus conscience des perceptions* qu'elle fait naître,

tion presque exceptionnelle. Nous donnons communément une attention égale à un grand nombre d'objets à la fois, et tous les rapports observés par la comparaison que nous faisons de ces objets présens et absens ne sont, comme on le verra bientôt, que des sensations nouvelles successivement engendrées d'une première.

Une série d'actes d'attention, c'est-à-dire une suite de comparaisons, de jugemens, et par conséquent de raisonnemens, c'est-à-dire encore une suite de sensations nécessairement comparées entre elles, prend le nom de *réflexion* (*reflectere*, rebondir), parce que l'esprit *bondit*, pour ainsi dire, d'un objet sur un objet, d'une idée sur une idée.

» Lorsque par la réflexion, on a remarqué » les qualités par où les objets diffèrent, on » peut par la même réflexion rassembler dans » un seul les qualités qui sont séparées dans plu- » sieurs. C'est ainsi qu'un poète se fait, par » exemple, l'idée d'un héros qui n'a jamais existé. » Alors les idées qu'on se fait sont des ima-

---

» que de celles que d'autres produisent en agissant comme » elle sur nos sens; et l'attention a été d'autant plus » grande qu'on *se souvient* moins de ces dernières. » (*Essai sur l'origine des Connaissances humaines*, première partie, section 2, chapitre I, § 5.)

» ges qui n'ont de réalité que dans l'esprit; et la » réflexion qui fait ces images, prend le nom » d'*imagination.* » (Condillac, *Logique*, première partie, chapitre VII.)

Si, comme je l'ai démontré plus haut, dans la théorie de la sensation du *moi*, toute connaissance, toute idée sans exception, ne s'acquiert que par la comparaison de plusieurs jugemens, c'est-à-dire par le raisonnement; si le raisonnement ou jugement multiple est tellement essentiel à toutes nos sensations, qu'aucune n'aurait lieu sans lui; si, en un mot, *raisonner* et *sentir* ne font qu'un, il est sans doute inexact de placer la réflexion et l'imagination avant le raisonnement dans l'échelle des facultés. C'est pourtant ce que fait Condillac en terminant son exposition des facultés de l'entendement.

Au reste le système de Condillac sur les facultés de l'entendement me semble, sinon erroné, du moins fort obscur, en ce qu'il paraît établir un ordre *successif*, un *avant* et un *après* entre les opérations de ces différentes facultés qui, d'après lui, sont engendrées les unes des autres. Ainsi la sensation deviendrait *successivement* attention, comparaison, jugement, réflexion, imagination et raisonnement. Il en résulte que nous pourrions sentir sans donner

notre attention, donner notre attention sans comparer, comparer sans juger, et enfin juger sans raisonner.

Or, j'ai prouvé que toute sensation est impossible sans le concours simultané des quatre facultés, attention, comparaison, jugement et raisonnement (1).

« Un jugement que je prononce, ajoute Con» dillac, peut en renfermer implicitement un

(1) On peut les réduire à trois, comme le fait M. Laromiguière, savoir, l'attention, la comparaison et le raisonnement. Car le jugement, qu'on dit être le *résultat* de la comparaison, n'est que la comparaison même; ainsi, *comparaison* et *jugement* sont deux termes synonymes ; en effet, *comparer,* CUM-PARARE, CUM-PONERE, *mettre plusieurs choses ensemble,* c'est les connaître *simultanément,* c'est sentir leur coexistence. Mais les apercevoir ainsi coexistantes, c'est les apercevoir une à une et comme détails ou parties diverses d'un certain ensemble, c'est analyser cet ensemble formé de leur combinaison, c'est attribuer à chacune d'elles une existence à part, c'est reconnaître *qu'elles diffèrent,* c'est par conséquent, les juger.

La comparaison n'est donc pas un phénomène antérieur au jugement, ni le jugement un résultat ultérieur de la comparaison. Ils ne sont qu'un même phénomène, qui ne peut être considéré que sous un même point de vue.

» autre que je ne prononce pas (1). Si je dis » qu'un corps est pesant, je dis implicite- » ment que si on ne le soutient pas, il tombera. » Or, lorsqu'un second jugement est ainsi ren- » fermé dans un autre, on le peut prononcer » comme une suite du premier, et par cette » raison, on dit qu'il est en la conséquence. On » dira, par exemple, *cette voûte est bien pesante;* » *donc, si elle n'est pas assez soutenue, elle*

---

(1) Ce n'est au fond qu'une sensation qui se transforme en une autre, ou en plusieurs autres, et nous verrons bientôt que toutes nos sensations ou idées étant ainsi nées les unes des autres, découlent nécessairement d'une première dont elles ne sont que les transformations.

Il en est tout autrement de nos *facultés* ou *puissances*. Elles ne s'engendrent pas les unes des autres, elles ne découlent pas d'une première, elles ne sont même pas successives; leurs opérations sont nécessairement simultanées, et offrent seulement trois points de vue d'un seul et même phénomène.

Ainsi, Condillac est dans l'erreur, quand il résume en ces mots sa théorie des facultés de l'âme : « Nous » avons expliqué comment les facultés de l'âme nais- » sent *successivement* de la sensation; et l'on voit qu'elles » ne sont que la sensation qui se *transforme* pour de- » venir chacune d'elles. » *Logique,* première partie, chapitre VIII.

» *tombera*. Voilà ce qu'on entend par faire un » raisonnement; ce n'est autre chose que pro- » noncer des jugemens de cette espèce. » (*Ibid.*)

Disons plus brièvement que raisonner c'est découvrir entre deux jugemens comparés, soit un rapport d'identité, soit un rapport de différence.

J'ai donc fait voir comment nos facultés sont toutes renfermées dans la seule faculté de sentir; principe unique de toutes nos connaissances. Ainsi, *sentir*, c'est tout-à-la-fois donner son attention, comparer, juger, raisonner, réfléchir, imaginer; enfin *sentir*, c'est *connaître* : comme aussi donner son attention n'est que sentir, comparer n'est que sentir, juger n'est que sentir, raisonner n'est que sentir, réfléchir n'est que sentir, imaginer n'est que sentir, enfin *connaître* n'est que *sentir*. Et parce que la sensibilité enveloppe ainsi en elle seule toutes nos autres puissances, parce que l'âme *entend par elle seule les choses qu'elle étudie, en quelque sorte comme par l'oreille elle entend les sons*, la réunion de toutes ces facultés renfermée dans la faculté de sentir se nomme *entendement*. « L'entendement com- » prend donc l'attention, la comparaison, le » jugement, la réflexion, l'imagination et le

» raisonnement. On ne saurait s'en faire une » idée plus exacte. » (1). (*Ibid.*)

On voit que l'entendement, qui se confond ainsi avec la sensibilité, est encore la même chose que ce que nous nommons l'*esprit* ou l'*intelligence*. Mais quelquefois ces mots *esprit* et *intelligence* expriment, dans le langage usuel, et même dans celui de quelques philosophes, la réunion de nos connaissances, la collection de nos idées acquises, plutôt que la faculté par laquelle nous les acquérons.

Les anciens logiciens, presque tous disciples des Scolastiques, reconnaissent quatre facultés, qui sont :

1°. L'idée (2);

2°. Le jugement;

---

(1) Si ce n'est en mettant, comme je viens de le dire, le raisonnement avant la réflexion et l'imagination.

(2) Il faut bien croire que par ce mot *idée* employé pour nommer une faculté, ils entendent réellement la *puissance* de former des idées, la *propriété* d'acquérir des *connaissances*, car il serait par trop extraordinaire qu'ils confondissent les perceptions ou idées proprement dites avec la faculté ou capacité virtuelle de percevoir.

Il en est de même des mots *jugement* et *raisonnement*. Ils expriment ici des *facultés*, des *opérations*, et non pas des *produits* de *facultés*, des *résultats d'opérations*.

3°. Le raisonnement;

4°. La méthode.

Suivant leur système, il y a, comme on le voit, succession entre les opérations et entre les produits des opérations de ces différentes puissances; ainsi, d'après eux, l'idée est antérieure au jugement, le jugement au raisonnement, le raisonnement à la méthode. En d'autres termes, le jugement suppose l'idée, sans que l'idée suppose le jugement; le raisonnement suppose le jugement, sans que le jugement suppose le raisonnement; et la méthode suppose le raisonnement, sans que le raisonnement suppose la méthode.

Ce système est radicalement détruit par les preuves que j'ai données plus haut, de la nécessité du concours simultané de l'attention, de la comparaison et du raisonnement, pour faire une sensation, pour former une idée quelconque.

J'ai pareillement démontré que toute sensation ou idée est, à la rigueur, une pensée, et par conséquent, une analyse, une opération méthodique.

L'exercice de la méthode n'est donc pas ultérieur à l'exercice des autres puissances, puisque la méthode n'est que l'ensemble de ces puissances.

On voit dès lors qu'idée, jugement, raisonnement, méthode, sont des opérations synchroni-

ques et identiques, et qu'en effet, elles sont la même chose qu'attention, comparaison, raisonnement, qui sont aussi des opérations synchroniques, identiques et constitutives de la sensation.

Nous pouvons toutefois, maintenant que le synchronisme et l'identité absolue de toutes ces opérations sont rigoureusement constatés et vérifiés pour nous dans chacune de nos idées ou sensations, nous pouvons, dis-je, sans inconvénient, considérer telle idée comme élément de tel jugement, tel jugement, comme élément de tel raisonnement, tel raisonnement, comme élément de telle méthode ou science; en ne perdant pas de vue qu'en thèse générale, toute idée n'est qu'un jugement propre à devenir élément d'un autre jugement, tout jugement n'est qu'un raisonnement propre à devenir élément d'un autre raisonnement, et tout raisonnement enfin n'est qu'une opération méthodique propre à devenir élément d'une autre opération méthodique. En un mot, il n'y a dans l'esprit que des idées composées servant à la composition d'autres idées.

D'après cette conclusion, on pourrait adresser à Condillac lui-même les reproches que je viens de faire aux logiciens scolastiques. J'ai déjà signalé l'erreur qui consiste à voir, entre des

opérations nécessairement synchroniques et identiques; un ordre de *générations successives*. Une autre erreur, c'est de soutenir qu'une sensation diffère d'une idée sensible, en ce que l'idée sensible serait proprement la transformation *ultérieure* de la sensation, la sensation *devenue distincte* (1). Or, cette erreur paraît visible chez

(1) C'est la doctrine soutenue par l'auteur des *Leçons de Philosophie*. D'après ce système, quatre genres de *sentimens*, savoir, le *sentiment-sensation*, le *sentiment de l'action des facultés*, le *sentiment-rapport*, le *sentiment moral*, simples *capacités*, ou modifications purement *passives* de l'âme, coexisteraient dans cette âme, sans être engendrés les uns des autres et *indépendamment* de *tout acte* d'attention, de comparaison et de raisonnement. Ils ne seraient donc point des idées, mais des *origines* et, pour parler figurément, des *matériaux* d'idées *sensibles*, d'idées de *facultés*, d'idées de *rapports*, d'idées *morales*, et ils ne deviendraient *idées*, qu'autant qu'ils seraient élaborés par l'action de *quelqu'une* des trois facultés, attention, comparaison, raisonnement.

Notre théorie renverse ce système en prouvant que toute sensation est *idée*, parce qu'elle ne peut être que la *perception* de plusieurs rapports, et en démontrant que le concours simultané des trois facultés est absolument nécessaire pour produire une idée, pour constituer un sentiment. Quoi qu'il en soit, les idées, suivant

Condillac, surtout dans un passage de l'*Art de Penser* où il s'exprime en ces termes : « Il ne » suffit pas d'avoir des sensations pour avoir des » idées. Pour se faire des idées par la vue, il » faut *regarder*, et ce ne serait pas assez de » voir. »

M. Laromiguière, seraient, comme on le voit, les sentimens transformés, les sentimens devenus *distincts*; et les facultés seraient les puissances transformatrices qui métamorphoseraient les sentimens en *idées*.

Voici une comparaison propre à éclaircir l'exposition de cette théorie.

Les sentimens sont des blocs de marbre, les facultés sont des sculpteurs, et enfin, les idées sont les statues et les groupes que le travail des sculpteurs parvient à faire sortir des blocs.

Les *divers* sentimens seraient ainsi les *diverses* origines des idées, les facultés n'en seraient que les *causes*, et ces trois causes se réduisent dans leur principe à une seule, qui est *l'attention*.

La réunion des quatre sentimens, considérés sous leur point de vue commun, s'appellerait la *Sensibilité*. On donnerait le nom d'*Entendement* à la réunion des trois facultés, et celui d'*Intelligence* à la collection des *idées* ou connaissances de *toute espèce* dont ces facultés sont les causes.

Ce n'est pas tout pour un système d'être brillant et ingénieux; il faut encore qu'il soit fondé en fait et en raison.

J'irai plus loin, en vous demandant s'il vous est possible de *voir* sans *regarder*, et si parce qu'un objet frappera vos yeux, ce sera une raison pour que vous le voyiez toujours. Non, vous ne le verrez, vous ne le sentirez, qu'autant que votre âme sollicitée par le plaisir ou par le déplaisir que lui causera l'impression de cet objet, sera, par cela seul, forcée à l'*instant même* de fixer son attention sur soi, et d'y démêler une modification nouvelle qui différera de ses autres modifications. En un mot, nous ne voyons qu'autant que nous regardons, nous n'entendons qu'autant que nous écoutons *bon gré mal gré*. Je dis *bon gré mal gré*, car il n'est pas en notre pouvoir de ne point regarder, ou de ne point écouter, c'est-à-dire qu'en somme, toute sensation est une modification *active*, *nécessitée* par ce qu'on est convenu d'appeler *mouvemens organiques*.

Je suppose qu'au moment même où vous êtes plongé dans une méditation profonde, un assez grand bruit se fasse entendre près du lieu où vous êtes; vous ne vous en apercevez pas, et ceux qui vous arrachent ensuite à vos réflexions, s'étonnent, quand vous leur affirmez que vous n'avez *rien entendu*.

Avez-vous donc éprouvé la même sensation qu'eux?

Oui, direz-vous, peut-être, puisque nous étions tous à une distance égale de l'endroit d'où partait ce bruit. Mais cette sensation était pour moi *comme si* je ne l'éprouvais pas, parce que mon âme se trouvait uniquement et exclusivement fixée sur les idées qui l'occupaient.

Il faudrait dire, pour parler d'une manière exacte : j'étais si attentif à ces idées ou sensations qui absorbaient toute mon âme, que je demeurais incapable de donner mon attention à autre chose, et, par conséquent, incapable d'éprouver d'autres sensations; ainsi *je n'ai pas entendu* le bruit que d'autres ont entendu près de moi; *je ne l'ai pas senti*, parce que j'étais incapable de l'écouter, incapable de réagir sur les impressions qui m'arrivaient du dehors. (1)

Mais si le bruit eût augmenté jusqu'à un certain point, vous l'auriez alors entendu, vous n'auriez pas pu même ne point l'entendre, car vous auriez été forcé de l'*écouter*, forcé de le *sentir*, dès que l'impression reçue aurait acquis une énergie suffisante pour provoquer votre âme et déterminer de sa part un acte d'attention.

---

(1) C'est la position d'Archimède occupé exclusivement, si l'on en croit l'histoire, de la solution de ses problèmes, au moment même du sac de Syracuse.

On peut néanmoins admettre et peut-être même justifier, sous un certain rapport, cette proposition de Condillac, *il ne suffit pas d'avoir des sensations pour avoir des idées*, en observant qu'il ne s'agit probablement ici que d'une pure question de *nom*.

Il est bien prouvé, sans doute, que toutes nos sensations sont des idées, et qu'elles sont des actes d'attention, de comparaison et de raisonnement; mais il en est une multitude, qui nous affectent si peu, en bien ou en mal, et qui sont, par conséquent, si légères, si vagues, si fugitives, que nous croyons ne point les démêler, et ne point leur donner même la moindre attention. L'homme, aussi bien que tous les animaux, éprouve à chaque instant de la vie, des sensations de cette nature, et il est à présumer que ce sont là les manières de sentir auxquelles Condillac ne veut pas qu'on donne le nom d'*idée*, réservant, sans doute, ce nom d'*idée* pour les sensations énergiquement perçues qui sont les résultats d'impressions, dont la vivacité provoque, de la part de l'âme, les actes formels d'une attention réfléchie, soutenue, durable, ou susceptible de se renouveler dans l'occasion (1).

---

(1) La présomption que je manifeste ici sur l'opinion

M. Laromiguière a très bien remarqué la différence de ces deux espèces de sensations, quoiqu'il ne les appelle pas *sensations*, mais *idées*, les considérant ainsi comme des produits du travail de l'activité sur le sentiment.

« Il est vrai, dit-il, que le plus grand nombre » d'idées ne semble naître que pour mourir. Le » regard est quelquefois si superficiel, qu'à peine » il effleure les objets. Souvent l'attention glisse » avec tant de rapidité sur les sentimens, qu'on » dirait qu'elle n'est pas avertie de leur présence. » Des impressions aussi faibles ne peuvent rien » laisser après elles; mais si l'organe se tient

---

de Condillac, semble justifiée par la théorie qu'il enseigne dans son *Essai sur l'origine des Connaissances humaines*, 1re part., sect. 2., chap. Ier. En voici un passage qui nous offre un exemple bien propre à éclaircir ce point de doctrine.

« Qu'on réfléchisse sur soi-même, au sortir d'une » lecture; il semblera qu'on n'a eu *conscience* que des » idées qu'elle a fait naître. Il ne paraîtra pas qu'on en » ait eu davantage de la perception de chaque lettre » que de celle des ténèbres, à chaque fois qu'on bais» sait involontairement la paupière. Mais on ne se lais» sera pas tromper par cette apparence, si l'on fait ré» flexion que, sans la *conscience de la perception des » lettres*, on n'en aurait point eu de celle des mots, ni » par conséquent des idées. » (§ 9.)

» long-temps fixé sur un seul point; si l'atten-
» tion, par la vivacité même de l'impression, ou
» par l'ordre de la volonté, s'arrête sur un seul
» sentiment, alors ce qu'on a éprouvé ne s'é-
» vanouit pas aussitôt. L'expérience nous ap-
» prend qu'il en reste des traces durables. Les
» idées que donne une attention légère et dis-
» traite, sont comme des images réfléchies par le
» miroir. Celles au contraire que donne une at-
» tention forte et long-temps soutenue, sont des
» caractères gravés sur le marbre. » (1)

Ce parallèle si lumineux, si éclatant de vérité, sauf quelques erreurs qui tiennent au fond du système, ne condamne-t-il pas les théories où l'auteur soutient, avec tant d'insistance, la nécessité de distinguer la passivité de l'âme de son activité, la capacité de sentir, de la faculté d'agir, les sensations et toutes les espèces de sentiment des idées ou connaissances?

Entre autres moyens employés pour justifier ces théories, M. Laromiguère va jusqu'à supposer l'existence d'un être qui serait tout-à-la-fois doué de sentiment et privé d'activité.

Alors voici comme il s'exprime :

» Que serait une âme réduite à la simple ca-

(1) 2e Partie. 3e *Leçon*.

» pacité d'être affectée passivement? Accablée » d'une foule d'impressions qui s'accumuleraient » sans cesse pour se perdre sans cesse dans un » sentiment confus, *heureuse sans connaître son* » *bonheur*, malheureuse, sans jamais échapper » à son malheur, *sans pouvoir même en former* » *le désir*, elle se trouverait placée au-dessous » de tout ce qui a reçu le don de la vie, au-des- » sous de l'être qui l'a reçue au moindre degré.»(1)

Mais une âme ainsi faite serait-elle bien une âme, serait-elle un *moi*, un principe sentant? Dire qu'elle serait *heureuse sans connaître son bonheur*, ou *malheureuse sans pouvoir même former le désir d'échapper à son malheur*, n'est-ce pas énoncer des idées absolument contradictoires; comme s'il pouvait y avoir du bonheur autrement que par comparaison avec le malheur, ou du malheur autrement que par comparaison avec le bonheur?

Au surplus, on va bientôt voir que tout état de souffrance implique essentiellement en soi le désir de passer à un autre état.

Il n'y aurait donc pour un pareil être ni bonheur, ni malheur, ni sentiment d'aucune espèce. Ainsi, c'est trop peu d'assurer qu'il se trouverait

(1) 2e PARTIE. 3e *Leçon*.

placé au-dessous de tout ce qui a reçu le don de *la vie*, au-dessous de l'être qui l'a reçue *au moindre degré*. Ce ne serait seulement pas un être vivant; tout au plus même si ce serait une plante.

L'auteur des *Leçons* dit encore ailleurs : « Si » la sensation ne diffère en rien de l'idée sen- » sible, pourquoi ne rapportons-nous pas les » idées sensibles aux différentes parties du corps, » comme nous y rapportons les sensations? Et » pourquoi ne dirait-on pas qu'on a des idées » aux pieds, aux mains, comme on dit qu'on y » a du mal? » (1)

Parce qu'il n'est pas d'usage de parler ainsi; mais on dit fort bien : j'éprouve une *perception* douloureuse aux pieds, aux mains, à la tête; et les douleurs aux pieds, aux mains, à la tête, sont des *idées* aussi distinctes qu'une couleur, un son, une odeur, une saveur, une qualité palpable.

Je demanderais volontiers à l'auteur des *Leçons de Philosophie*, s'il pense qu'une migraine, par exemple, ou une douleur d'entrailles, n'est pas une *idée*, une *perception*, et même une *perception* fort distincte.

J'avoue qu'il est des maux qui tuent, et que cependant on ne sent point. Ce ne sont pas alors

(1) 2ᵉ PARTIE., 9ᵉ *Leçon*.

des sensations, ce ne sont pas des idées, ce ne sont pas des douleurs, et on ne leur donne le nom de *maux* que parce qu'ils altèrent, et quelquefois même détruisent *insensiblement* l'état de vie. Quand le désordre est ainsi porté à l'excès dans l'économie animale, il n'y a déjà plus, même avant l'instant précis de la mort, ni plaisir, ni douleur, parce qu'il n'y a déjà plus d'action, plus de sensation, plus de *moi*.

Plus de moi! c'est-à-dire que la sensation du *moi* demeure momentanément suspendue; mais quant à la substance du *moi*, elle ne saurait s'anéantir, car ce qui est *substance* ne peut cesser d'être: *in nihilum nil posse reverti*. Le *moi* est en lui-même impérissable.

CHAPITRE V.

De la volonté.

Condillac, après s'être efforcé d'établir que toutes nos idées sont originaires de la sensation et que toutes les facultés de l'entendement sont des transformations de la sensibilité, s'exprime en ces termes : « En considérant nos sensations » comme *représentatives*, nous en avons vu » *naître* toutes nos idées et toutes les opérations » de l'entendement. »

Pour que le sens de ce passage demeure en harmonie avec le sens apparent du passage de l'*Art de penser* que j'ai entrepris de rectifier dans le chapitre qui précède, il doit signifier nécessairement que les sensations, considérées comme *représentatives*, sont, non pas des *représentations* ou des *idées*, mais seulement des phénomènes, susceptibles de *devenir tels* en se transformant.

J'ai prouvé la fausseté de cette opinion en démontrant que sentir et connaître ne font qu'un.

J'ai fait voir que nos idées sont autant de sensations, et nos sensations autant d'idées *simultanées* et *identiques* avec autant d'actes d'attention et autant de jugemens comparés, c'est-à-dire de raisonnemens, et qu'ainsi toutes les opérations intellectuelles ne sont que des modes de la sensation, considérée comme *puissance*, ou *capacité*, ou *faculté*, au moyen de laquelle nous nous représentons les choses par la perception de leurs rapports, en acquérant la conscience de nos modifications, en même temps que de notre substance.

J'ai prouvé que nous ne pouvons sentir que des rapports, c'est-à-dire des ressemblances et des différences, et qu'ainsi un sentiment distinct de la sensation, nommé sentiment des rapports, ne serait qu'une dénomination inutile, puisque toute sensation n'est qu'un sentiment de rapports.

J'ai encore établi que nous ne pouvons exercer les facultés qui concourent à nous faire *sentir* et *connaître*, sans sentir et sans connaître plus ou moins distinctement cet exercice, et qu'ainsi le sentiment des facultés est inséparable de tout sentiment, est identique avec tout sentiment. C'est donc aussi une erreur d'en faire une propriété à part. Continuons.

Condillac ajoute : « Si nous les considérons

» (nos sensations) comme *agréables* ou *désa-*
» *gréables*, nous en verrons naître toutes les
» opérations qu'on rapporte à la *volonté*. »

Il faut donc considérer la sensation sous deux rapports à la fois, savoir, comme nous donnant la connaissance des choses, et *en même temps*, comme nous causant toujours un plaisir ou un déplaisir, quelque léger qu'il puisse être. En effet, si nous étudions avec soin nos phénomènes intellectuels, nous verrons à coup sûr qu'il n'existe en nous aucune sensation *indifférente* à proprement parler; qu'il n'en est pas une seule qui ne soit plus ou moins agréable ou désagréable, et qui, par conséquent, ne nous détermine forcément à un acte de volonté. Nous verrons en outre que l'attention, sans laquelle toute sensation est impossible, se confond essentiellement avec le plaisir ou le déplaisir que causent à l'âme les différentes impressions qu'elle éprouve.

Tout acte d'attention est donc un acte de *volonté*, comme toute acte de volonté est un acte d'*attention*. Il y a encore entre ces deux phénomènes synchronisme et identité; car, pour qu'il y ait de la part de l'âme, attention portée sur une de ses modifications, il faut que cette modification lui plaise ou lui déplaise, ou, pour mieux dire,

son attention n'est précisément que le plaisir ou le déplaisir que cette modification lui cause.

D'ailleurs, s'il y avait succession entre ces deux phénomènes, ce serait plutôt l'acte de volonté qui précéderait, comme cause déterminante, l'acte d'attention; autrement ce serait supposer que l'acte d'attention est un effet sans cause. Voilà pourtant ce que laisse entrevoir l'auteur des *Leçons de Philosophie*, quand il enseigne que l'activité précède nécessairement le désir ou la volonté (1).

Au même instant qu'il y a plaisir ou déplaisir, il y a pour l'âme *besoin* forcé de persister dans son état actuel, ou de passer à un autre état. Or, avoir *besoin* d'une chose, n'est-ce pas, au fond, la désirer, n'est-ce pas la préférer, n'est-ce pas, dans un certain degré, la vouloir? ne s'ensuit-il pas que tout plaisir, comme toute peine, renferme essentiellement en soi un besoin, un désir, une préférence, une volonté plus ou moins énergique; besoin, désir, préférence; volonté, dont l'intensité est en raison directe de l'intensité, soit du plaisir, soit de la peine? Enfin la force de l'attention n'est-elle pas aussi en proportion directe avec la force du besoin, du

(1) Voyez la 7e *Leçon* de la 1re PARTIE.

désir, de la préférence, de la volonté, c'est-à-dire encore en proportion directe avec la force du plaisir ou du déplaisir? Ainsi, comme il ne peut y avoir en nous sensation sans attention, de même il ne peut y avoir attention, ni par conséquent sensation s'il n'y a plaisir ou peine.

Nous avons vu que la sensibilité, l'activité et l'intelligence, étaient trois phénomènes identiques, et nous voyons maintenant que la volonté est également identique avec ces trois propriétés de l'âme, c'est-à-dire que la volonté n'est, comme l'activité et l'intelligence, que la sensibilité même.

En résumé, sentir, vouloir, agir et connaître, ne font qu'un.

Observons néanmoins qu'il y a différens degrés de force dans la volonté; Condillac nous en offre une analyse exacte et complète, lorsqu'il y découvre cinq modes progressifs, qui sont : le besoin, le malaise, l'inquiétude, le désir et la passion (1). Mais avant d'exposer sa théorie, que, sur ce point, j'adopte tout entière, je dois commencer par soumettre au lecteur une observation qui n'est pas sans importance.

Jusqu'à présent, j'ai employé comme synonymes les mots *sensation*, *idée sensible* et *sen-*

(1) *Logique*, 1re PARTIE, chap. VIII.

timent, et je pourrai continuer dans la suite à les prendre ainsi l'un pour l'autre, parce qu'ils ne désignent, au fond, que trois différens points de vue d'un seul et même phénomène. Il est cependant nécessaire de bien faire connaître une fois, par la détermination rigoureuse du sens qu'il faut donner à chacun de ces mots, en quoi diffèrent essentiellement les trois points de vue qu'ils représentent.

J'ai dit que si l'on y réfléchit bien attentivement, on trouvera que toute sensation, sans exception, n'apporte pas seulement avec elle une connaissance, mais encore un plaisir ou un déplaisir, quelque léger qu'il puisse être; d'où il résulte que nous ne pouvons réellement sentir sans désirer ou vouloir; car le plaisir renferme en lui le désir ou la volonté de prolonger ou même d'augmenter la sensation; le déplaisir, au contraire, implique en soi le désir ou la volonté de la faire cesser ou de l'affaiblir. Or, désirer ou vouloir la continuation d'un état, parce qu'il plaît, c'est l'*aimer*; désirer la cessation d'un état, parce qu'il déplaît, c'est le *haïr*. Ainsi, nous retrouvons toujours dans chacune de nos sensations l'*amour* ou la *haine*. C'est en les considérant sous l'un de ces deux aspects que nous les nommons *sentimens*; et comme nous avons appris à rap-

porter nos sensations, considérées comme *idées* ou *connaissances*, aux objets qui nous paraissent en être les causes, nous les y rapportons de même, quand nous les considérons comme *sentimens*. L'amour et la haine sont donc, comme on le verra mieux encore dans la suite, les deux sentimens originaires et primordiaux auxquels se réduisent tous les autres sentimens et toutes les passions dont l'homme est susceptible.

En un mot, l'*idée*, c'est la sensation considérée comme connaissance ou perception; le *sentiment*, c'est la sensation considérée comme plaisir ou comme déplaisir; c'est l'*amour* ou la *haine*. Enfin l'idée, c'est la sensation considérée comme *représentative*, et le sentiment, c'est la sensation considérée comme *affective*.

Revenons à la théorie de la volonté, développée par Condillac.

On vient de voir que si nous éprouvons une sensation agréable, nous y trouvons nécessairement le *besoin* de la prolonger par la possession continue de l'objet qui la cause; et, qu'au contraire, si cette sensation est désagréable, nous éprouvons le *besoin* de fuir son objet, c'est-à-dire le besoin de passer de l'état de déplaisir où nous sommes, à un état de plaisir ou de *calme*, avec lequel nous comparons notre situation pré-

sente; car l'état de calme est effectivement un plaisir, par rapport à l'état de douleur.

Avoir besoin d'une chose, dit Condillac, c'est *souffrir* parce qu'on en est privé. Cette souffrance, dans son plus faible degré, prend le nom de *malaise*, et si le *malaise* augmente, au point qu'il nous porte à *travailler*, soit d'esprit, soit de corps, pour nous procurer la chose dont nous avons besoin, il prend le nom d'*inquiétude*.

Besoin, *malaise*, *inquiétude*, voilà tout ce qui constitue le *désir proprement dit*.

Il est vrai que le désir *tel quel*, ou la volonté, est bien, comme je viens de le faire voir, dans toute sensation, puisque toute sensation est un plaisir ou un déplaisir, que tout plaisir ou déplaisir est un besoin, et qu'enfin tout besoin est un désir ou une volonté.

Mais la volonté prend particulièrement le nom de *désir* proprement dit, lorsque le besoin acquiert une vivacité suffisante pour jeter l'âme dans un état de malaise incompatible avec son repos.

Ainsi, quoique le désir soit dans tous nos sentimens, on donne particulièrement le nom de *désirs* à ceux de nos sentimens qui nous causent une impression assez vive pour prédominer sur tous les autres, comme on donne particuliè-

rement le nom d'*attention* à celles de nos sensations qui prédominent sur les autres, bien que l'attention soit dans toutes.

On voit qu'au surplus, entre tous ces divers degrés de la volonté, *besoin*, *malaise*, *inquiétude*, *désir*, il n'y a que la différence du plus au moins.

Il peut donc arriver que nous éprouvions un simple besoin, qui même se transforme ultérieurement en malaise, sans que pour cela nous songions précisément aux choses propres à nous satisfaire. Il y a, dans ce cas, *malaise* sans *désir proprement dit*, et même sans inquiétude. Mais dès qu'il y a inquiétude *un peu vive*, dès que notre esprit s'agite un peu fortement, pour nous faire sortir d'un état où nous ne nous trouvons pas bien, il y a dans ce cas *désir* pour un objet déterminé ou indéterminé, désir *proprement dit*. Ce n'est plus alors le besoin qui, dans son premier degré, n'était qu'un désir faible et vague, c'est le besoin rendu impérieux, c'est la volonté devenue laborieuse et traduite en actes formels.

On doit comprendre maintenant que si Condillac place le désir immédiatement après l'inquiétude, c'est qu'il considère avec raison le désir *proprement dit*, comme n'étant que l'inquiétude même, portée jusqu'à un certain degré de force.

Quand le besoin est enfin devenu si violent, que la privation de son objet cause en nous une souffrance vive, durable et fortement caractérisée, le désir prend alors le nom de *passion*.

Mais dans le langage ordinaire, ce nom est communément donné aux désirs quand ils sont tournés en habitude. « Comme il est naturel de » se faire une habitude de jouir des choses agréa- » bles, il est naturel aussi de se faire une habi- » tude de les désirer, et les désirs tournés en » habitude se nomment *passions*. De pareils » désirs sont en quelque sorte permanens; ou » du moins, s'ils se suspendent par intervalle, » ils se renouvellent à la plus légère occasion. » Plus ils sont vifs, plus les passions sont vio- » lentes. »

« Si, lorsque nous désirons une chose, nous » jugeons que nous l'obtiendrons, ce jugement » joint au désir, produit l'*espérance* (1); un au-

(1) *Le regret*, DESIDERIUM n'est que le désir d'un bien que nous n'avons plus; le désespoir est le désir d'un bien que nous jugeons perdu à jamais pour nous; et l'un et l'autre prennent le nom de *chagrin*, lorsqu'ils ont le caractère de la *passion*, c'est-à-dire, lorsqu'ils sont assez forts et assez durables pour nous rendre la vie pénible.

» tre jugement produira la volonté. C'est celui » que nous portons, lorsque l'expérience nous » a fait une habitude de juger que nous ne de- » vons trouver aucun obstacle à nos désirs. *Je* » *veux* signifie *je désire, et rien ne peut s'op-* » *poser à mon désir, tout doit y concourir.*

» Tel est *au propre* l'acception du mot volonté. » Mais on est dans l'usage de lui donner une si- » gnification plus étendue (1); et l'on entend » par *volonté* une faculté qui *comprend* toutes » les habitudes qui naissent du besoin, les dé- » sirs, les passions, l'espérance, le désespoir, » la crainte, la confiance, la présomption, et » plusieurs autres dont il est facile de se faire » des idées.

» Enfin, le mot *pensée*, plus général encore, » comprend, dans son acception, toutes les fa- » cultés de l'entendement et toutes celles de la » volonté. Car *penser* c'est sentir, donner son » attention, comparer, juger, réfléchir, ima- » giner, *raisonner* (2), désirer, avoir des pas- » sions, espérer, craindre. » (Condillac, *Log.*, 1re part., chap. VIII.)

---

(1) C'est celle que je lui donne dans tout ce chapitre.

(2) Est-il nécessaire de répéter que le *raisonnement* doit être placé avant la réflexion et l'imagination?

En effet, la réunion de l'entendement et de la volonté constitue précisément ce qu'on nomme *la pensée* ou puissance de *penser*. On voit ainsi que cette dénomination, *la pensée*, représente seulement l'assemblage des modes constitutifs de la sensibilité, c'est-à-dire la sensibilité même considérée sous tous ses points de vue : la pensée n'est donc autre chose que cette sensibilité, propriété essentielle de notre être, universel attribut dont le sujet est ce *moi-substance*, que les nations d'abord et ensuite les philosophes ont appelé l'*esprit* ou l'*âme* (1).

Ici se termine la théorie des facultés. J'ose affirmer, pour conclusion, que j'ai dit sur ce sujet tout ce qu'il y avait à dire, et que ce qu'on y peut ajouter, se borne à des classifications inutiles qui dégénèrent en une véritable superfétation.

Ainsi, la propriété que nous avons de nous rappeler, même en l'absence des objets, les sensations qu'ils ont produites en nous ou les sensations

---

(1) Le mot *esprit* s'emploie dans trois acceptions différentes. C'est ordinairement la puissance de penser, d'autres fois c'est la collection de nos idées, quelquefois enfin c'est l'être intelligent, la substance sentante, l'âme ou le *moi*.

qui sont résultées des mouvemens de notre économie intérieure, la mémoire, en un mot, dont on voudrait vainement faire une faculté à part, et qui consiste dans la perception de la succession de nos idées, la mémoire, sous quelque point de vue qu'on la considère, n'est que la sensibilité même, *continuant* ou *renouvelant* ses phénomènes. Mais il y a plus: un être absolument privé de mémoire serait complétement insensible; car nos sensations n'ayant lieu que par une perception de rapports entre les différentes modifications que l'âme éprouve, si nous n'avions pas la propriété de nous rappeler notre état passé pour le comparer avec notre état présent, nous ne sentirions pas les modifications qui sont en nous; et n'ai-je pas, en effet, démontré jusqu'à l'évidence, que dans un cas pareil, nous ne sentirions même pas notre identité continue, c'est-à-dire notre *moi?*

Pour ce qui regarde le système des êtres réputés extérieurs, il n'est pas moins certain qu'à chaque impression nouvelle que nous éprouvons, nous n'acquérons la connaissance de l'objet qui la cause, nous ne sentons cet objet qu'en saisissant ses ressemblances et ses différences, en un mot, ses rapports avec des choses que nous connaissons déjà. On entrevoit d'ici que l'acquisition d'une

connaissance nouvelle n'est jamais qu'une sensation antérieure, ou un assemblage de sensations antérieures qui se renouvellent et se transforment à l'infini. Le moment est donc enfin venu de nous demander compte et de l'origine et de la génération de toutes nos connaissances.

CHAPITRE VI.

De l'origine et de la génération des idées.

Tout a une origine : c'est de cette vérité fondamentale, démontrée par les faits, que nous partons, pour nous faire cette question : *quelle est l'origine ou source de nos idées;* en d'autres termes, quel est le principe générateur qui, en se transformant à l'infini, engendre ou produit (1) toutes nos connaissances; comment s'opère *leur génération;* c'est-à-dire de quelle manière ont lieu les transformations successives de ce principe générateur?

« Si nous observons l'origine et la génération

(1) J'ai employé jusqu'ici et je continuerai d'employer encore les mots *engendrer* et *produire* comme synonymes. Cependant il n'est pas inutile de remarquer en quoi diffèrent les nuances d'idées qu'ils représentent. *Produire* (DUCERE PRO) signifie seulement *mener dehors, faire sortir de;* il exprime seulement *dans le sens rigoureux* l'action de la cause sur l'effet qu'elle occasione, mais qu'elle n'engendre pas. Ainsi, le mot *engendrer* se rapporte uniquement à l'idée d'*origine*.

» de nos idées, dit Condillac, nous les verrons
» naître successivement les unes des autres. »

Cette assertion, fondée sur l'expérience des faits, est vraie de toute vérité; mais dire que les idées naissent successivement les unes des autres, c'est dire qu'en remontant sans cesse d'une idée à une autre idée qui est son origine, on doit enfin arriver à une idée première qui est l'unique principe générateur de toutes nos connaissances, et dont l'origine reste inconnue pour nous. Quelle est donc cette sensation première, cette idée mère de toutes les autres?

L'observation, l'expérience et le raisonnement, les seuls flambeaux de la philosophie, les seules autorités capables d'en imposer au sage, sont les seuls guides qui puissent nous conduire à la solution de ce grand problème.

Ils nous apprennent que notre existence ne nous est révélée que par la sensibilité, et que si cette puissance était seulement mise en jeu par les mouvemens de notre économie intérieure, avant toute impression sur les organes de nos sens de la part des objets qui existent ou semblent exister hors de nous, la sphère de nos connaissances ne pourrait être que extrêmement bornée: car pour se faire une idée de leur importance, on ne saurait les comparer qu'à celles du fœtus

dans le sein de sa mère. Le petit nombre de sensations qu'il éprouve, si toutefois il en éprouve, et que par conséquent il compare entre elles, est suffisant pour lui donner la notion de son *moi*. Mais on conçoit que des sensations si peu nombreuses ne peuvent former qu'une chaîne de connaissances, dont l'étendue est nécessairement fixée dans des limites que l'esprit d'un pareil être ne saurait franchir. Il est bien vrai néanmoins que toutes les connaissances qu'il aura plus tard, alors même qu'il sera pourvu d'organes extérieurs, tireront leur origine de cette première sensation du *moi* qui prend naissance dans l'être sensible avec les modifications dont la comparaison peut seule lui révéler la vie. J'expliquerai bientôt avec détail la manière dont se forme la série de ses connaissances et leur génération plus ou moins rapide, lorsque, arrivé à la lumière, il est déterminé par l'impression des objets à faire usage de ses sens, usage qui lui fait acquérir des idées sans nombre.

Qu'il me suffise pour le moment d'observer que, sans l'impression des objets réputés extérieurs sur les organes de nos sens aussi réputés extérieurs, il nous serait impossible d'avoir aucune des idées qu'on nomme communément sensibles, sauf à montrer plus tard comment ces idées

sensibles deviennent, en se transformant, le principe unique de toutes les autres espèces de connaissances.

Il est aisé de concevoir cette vérité expérimentale si souvent répétée, que, si nous n'étions pas doués de l'organe de la vue, nous ne pourrions avoir aucune idée des couleurs. De même, si nous n'avions pas le sens de l'ouïe, nous n'aurions nulle idée des sons. Les aveugles-nés, les sourds-nés en sont une preuve incontestable. Les hommes qui naissent privés tout-à-la-fois de ces deux organes sont d'une intelligence inférieure à celle de la brute, en dépit de tous les efforts qu'on a pu faire pour les mettre en relation avec leurs semblables, au moyen du toucher. Si nous étions privés de ce dernier sens, non-seulement nous n'aurions pas la notion des qualités palpables, comme, par exemple, le sentiment du froid, de la chaleur, de la dureté, de la mollesse, du raboteux, du poli, etc.; mais il est encore assuré que nous n'aurions pas même la connaissance du monde extérieur, et que nous serions incapables de passer de l'idée du *moi* à l'idée du *non-moi*. Si nous étions privés du sens de l'odorat et de celui du goût, nous n'aurions l'idée ni des odeurs ni des saveurs; en un mot, un être né avec l'entière privation des cinq

sens qu'on nomme extérieurs, chez qui néanmoins toutes les fonctions intérieures de l'économie animale se feraient régulièrement (et l'on a vu des hommes dans cet état) (1), aurait à peine le sentiment de son existence; et si ces fonctions intérieures venaient aussi à s'altérer, de manière que le mouvement cessât de prendre en lui les déterminations qui le rendent sensible, il n'aurait pas même la conscience de son *moi* et appartiendrait plutôt au règne végétal qu'à l'espèce des êtres vivans; c'est ce qui arrive dans l'état de syncope ou dans tout autre état d'évanouissement complet. La suspension de l'action des sens opère en nous l'extinction de tous nos sentimens. C'est une complète interruption de la pensée.

Les impressions des objets sensibles et réputés extérieurs sont les seuls phénomènes qui causent en nous des sensations dignes de porter le nom d'idée; car nous devons compter pour bien peu de chose les connaissances que peuvent nous donner les mouvemens ordinaires de notre organisation intérieure, bien que ces mouvemens suffisent pour nous révéler notre existence et

(1) C'est le dernier degré de l'*imbécilité* native ou accidentelle, qu'on appelle vulgairement état d'*innocence*.

faire naître en nous cette idée du *moi*, cette *conscience*, idée *primitive*, idée mère, origine de toutes les autres.

Ces impressions des objets sensibles se font par des mouvemens que les organes extérieurs reçoivent de ces objets et communiquent au cerveau. C'est à la suite des ébranlemens de cet organe intérieur que la sensation a lieu, lorsque cet organe réagit à son tour sur les organes extérieurs et leur reporte l'impression qu'ils lui ont transmise. L'origine du mouvement du cerveau est donc dans le mouvement de ce que nous considérons comme extérieur et que nous nommons *corps*; et les sensations qui résultent de tous ces mouvemens, les ont, sinon pour origine, du moins pour cause occasionelle.

Telles sont les premières notions que l'observation nous donne sur les causes de nos sensations. Nous verrons plus tard si ces notions ne renferment rien d'hypothétique, et s'il ne serait pas possible que ce qu'on prend pour les causes des sensations ne fût autre chose que les sensations elles-mêmes.

Le premier phénomène qui s'opère dans l'être sensible par l'action du sens interne se confond avec sa première modification, c'est-à-dire avec le sentiment de son existence. Mais ce premier

phénomène, s'il était constamment le même, ne pourrait lui suffire, puisque le sentiment du *moi*, qui est le support de toutes nos connaissances, ne saurait avoir lieu sans la comparaison de plusieurs modes d'existence. Ainsi, le fœtus ne pourrait, comme je l'ai déjà démontré, sentir son être, ou, ce qui revient au même, recevoir la vie, s'il éprouvait constamment et invariablement la même impression, la même modification. Ce serait le cas de lui appliquer ce vers d'Ovide :

Vivit, et est vitæ nescius ipse suæ (1).

(1) « Il vit sans se connaître vivant. » Ovide s'applique ce vers à lui-même, afin de peindre la douleur qu'il éprouve au moment de son départ pour l'exil, en s'assimilant, par une comparaison toute poétique, au malheureux qu'un coup de foudre aurait entièrement paralysé.

Non aliter stupui, quam qui jovis ignibus ictus
Vivit, et est vitæ nescius ipse suæ.

Trist. lib. 1.

Mais la paralysie complète est précisément la perte absolue de toute sensibilité. Il faut dire alors que la vie est interrompue jusqu'à ce que la sensibilité vienne à renaître. L'homme dans cet état est parfaitement semblable à l'idée que nous nous faisons de la plante.

Or, vivre sans se sentir, sans se connaître vivant, ce n'est point vivre.

Ce n'est donc qu'à l'instant où des phénomènes divers ont produit en lui des modifications différentes, qu'il peut avoir le sentiment de lui-même; ce n'est qu'en comparant ces modifications entre elles qu'il aperçoit son être; ce n'est que par le sentiment du *variable*, qu'il peut avoir le sentiment du *constant*. Ce n'est enfin que par la *variété* qu'il perçoit l'*unité* en obtenant la sensation de ce *moi*, qui ne varie pas et qui se reconnaît au fond de tous ses modes successifs; c'est seulement alors qu'il est sentant, alors qu'il entre en possession de cette première idée qui enveloppe en elle seule toutes celles qu'il a déjà et qui devient la source unique de toutes celles qu'il aura dans la suite.

Il vient au jour; il entre alors dans une autre sphère de connaissances qui ne sont encore que les transformations de cette idée première du *moi*.

Mais, dira-t-on, comment une modification nouvelle différente d'une modification antérieure, n'est-elle que la transformation (1) de

(1) Ai-je besoin de faire observer que ces mots *transformer*, *transformation*, que j'emploie si souvent, sont

cette modification antérieure? Comment peut-il y avoir tout-à-la-fois entre elles *différence* et *identité?* L'être sensible se trouve modifié par l'ouïe, il perçoit un son; par la vue, il perçoit des couleurs : comment se fait-il que ces modes nouveaux qui produisent en lui des idées nouvelles, soient identiques avec sa première connaissance?

Nous ne pouvons aller que du connu à l'inconnu; et, si ce que nous ignorons n'était pas contenu dans ce que nous savons, nous ne saurions l'y découvrir. L'acquisition de toutes nos idées nouvelles n'est ainsi que la transformation de nos idées antérieures; en d'autres termes, chaque idée nouvellement acquise n'est qu'un point de vue nouveau d'une idée ou de plusieurs idées que nous avions déjà. Toutes ont par conséquent une seule et même origine qui est l'idée première; et il suffit, comme on va le voir, d'analyser ce qui se passe en nous lors de l'acquisition d'une nouvelle connaissance, pour découvrir la manière dont toutes nos idées,

---

des expressions métaphoriques, et que la transformation d'une idée n'est que cette même idée envisagée sous un point de vue nouveau? Toutes les expressions de la langue métaphysique sont figurées.

tant sensibles qu'intellectuelles, naissent successivement les unes des autres.

Prenons encore l'être sensible dans son état d'intelligence le plus borné : l'enfant, ou seulement le fœtus, après avoir acquis le sentiment du *moi* par l'effet des modifications diverses et assez nombreuses qu'il éprouve, juge que chacune de ses sensations nouvellement acquises est tout-à-la-fois identique et différente comparativement à quelque sensation antérieure. Il compare des jugemens, il raisonne, et ces raisonnemens peuvent se traduire ainsi : *J'éprouve une sensation entièrement semblable à une première que j'ai déjà éprouvée; cette seconde sensation n'est donc que la première elle-même*; au contraire, *j'éprouve une sensation différente de mes sensations antérieures, donc elle n'est pas la même; donc elle est autre.*

Ces déductions paraissent futiles, en ce qu'elles ne consistent que dans un jugement *substitué* à lui-même sous une autre forme. Elles ont pourtant cela de commun, ainsi qu'on le verra mieux plus tard, avec toutes les déductions possibles. Entre deux jugemens, dont la comparaison forme un raisonnement, il y a toujours, et tout-à-la-fois, *identité* et *diversité*. Ainsi, dans le dernier des deux raisonnemens qu'on vient de

lire, la seconde proposition est contenue dans la première; et, bien que sous quelque point de vue, elle présente une idée contraire, le fond en est toujours le même; car penser ou dire que *mon état actuel n'est pas le même que mon état précédent*, c'est penser ou dire implicitement qu'*il est autre*; c'est toujours, comme on voit, passer *du même au même* : c'est toujours traduire; et cette opération est nécessaire à l'acquisition de toute nouvelle idée, qui, je le répète, n'est jamais qu'un nouveau point de vue de quelque idée antérieure. J'ai d'ailleurs suffisamment prouvé déjà que le raisonnement est indispensable à la génération de toutes nos connaissances.

On a vu que tout raisonnement consiste dans la comparaison de plusieurs jugemens, entre lesquels l'esprit découvre, soit un rapport d'identité, soit un rapport de différence. Mais maintenant je vais plus loin en disant que toute perception d'un rapport de différence implique nécessairement la perception d'un rapport d'identité, puisqu'on y compare toujours le *moi* avec lui-même, en comparant ses modifications, et que toute perception d'un rapport d'identité implique nécessairement la perception d'un rapport de différence, car, nous ne pouvons comparer

une idée quelconque avec elle-même, le *moi*, par exemple, sans en faire en quelque sorte, deux êtres identiques sous certains rapports, et différens sous d'autres rapports. C'est ainsi que l'identité et la diversité, l'unité et la variété coexistent nécessairement dans tout (1).

---

(1) J'entends ici crier au sophisme; et il faut convenir qu'au premier abord, cette proposition n'offre en apparence qu'une contradiction absurde. On se demande en effet comment deux êtres sont tout-à-la-fois *différens* entre eux et *confondus* en un seul, comment plusieurs attributs, par exemple, sont, en même temps, *divers* et *identiques*, enfin, comment il n'y a rien qui ne soit tout-à-la-fois *simple* et *composé*, ou comment *plusieurs* et *un* sont la même chose; et c'est néanmoins une vérité incontestable, fondée sur une démonstration mathématiquement rigoureuse.

Considérez cette pièce d'or: voilà une substance. Elle est *malléable*, elle est *ductile*, voilà deux qualités différentes. Mais la *malléabilité* n'est qu'une modification, qui, comme telle, ne diffère pas de l'or substance. Il n'en est pas autrement de la *ductilité*; car aucun attribut ne diffère de son sujet. Or, si plusieurs attributs ne sont ainsi, avec leurs sujets, qu'une seule et même chose, ils ne sont également qu'une seule et même chose entre eux. C'est une vérité convertie en axiome: *Quæ sunt eadem cum uno eodemque tertio, sunt eadem inter se.*

Ainsi tous les attributs *divers* d'un même sujet sont

D'après ce qui vient d'être dit, chaque nouvelle sensation ou idée, produite même par l'action des objets réputés extérieurs sur nos sens, ne saurait jamais être qu'une nouvelle transformation, un nouveau point de vue du *moi* qui se retrouve au fond de tous ses modes. Observons en passant que, s'il était privé du tact, l'être sensible ne sortirait pas de lui-même, c'est-à-dire que les objets nommés extérieurs ne seraient pour lui que des modifications de son *moi*. Il n'aurait, en un mot, aucune idée de l'*étendue*. Un aveugle-né auquel une opération chirurgicale a donné la

---

identiques, et la notion de leur *diversité* est par conséquent inséparable de la notion de leur *identité*. Or, puisqu'il n'existe qu'une substance, tous les êtres de la nature ne sont donc que les attributs *divers* de cette unique substance, et comme tels, ils sont *identiques* entre eux. En un mot, tout est identique parce que tout est *consubstantiel;* et, c'est en somme, sur cette identité absolue que repose le système universel des êtres. Je reviendrai sur cette doctrine.

On ne peut se dissimuler qu'il ne sorte de cette proposition des conséquences qui d'abord doivent nous sembler bien étranges. Mais, puisque enfin elle est vraie, cette proposition, parce qu'elle a sa raison dans des vérités antérieures dont elle dérive, il faut bien aussi que les conséquences dont elle est elle-même la raison, soient également vraies; et, quelque contradictoires

vue, voit en lui seul les couleurs et ne les prend en effet que pour de nouveaux modes de son être. S'il porte ensuite la main sur ses yeux, il croit d'abord que les couleurs existent sur ses yeux mêmes; et ce n'est qu'après avoir souvent étendu la main pour la promener sur les objets colorés, qu'il affirme à la longue, par l'habitude de combiner les sensations du tact avec celles de la vue, l'extériorité des couleurs.

Il nous reste maintenant à examiner comment l'être sensible qui a déjà le sentiment du *moi*, entrera en communication avec les êtres nommés extérieurs, comment il passera de l'idée du *moi*

---

qu'elles nous paraissent, il faut par force les accepter. Ainsi, tout le monde peut concevoir, jusqu'à un certain point, que rien n'existe sans son contraire, puisque, pour nous, tout est relatif, même l'idée de l'*absolu;* on comprend par exemple, que les deux attributs que nous nommons *plaisir* et *déplaisir*, *bien* et *mal*, ne peuvent exister en nous l'un sans l'autre ; mais conçoit-on bien que l'un ne soit pas autre chose que l'autre? Nous sommes néanmoins forcés d'en convenir, car tous deux sont attributs d'un même sujet qui est notre *moi*.

Que conclure de tout ceci? Qu'il existe en effet pour nous une foule de vérités contradictoires en apparence, *rerum concordia discors*, et qui ne nous paraissent telles que par l'impuissance où nous sommes de saisir leur harmonie.

à celle du *non-moi*, et comment cette dernière idée ne sera que la transformation de la première.

Il peut avoir déjà l'idée de son corps par la comparaison des parties qui le composent. Il le sent étendu, compacte, élastique, toutes modifications qui ne lui sont révélées que parce qu'il les compare. Ces idées ne peuvent lui venir que par l'action du tact; et lorsqu'il touche son corps, toutes les parties de ce corps rendent à sa main, comme dit Buffon, *sentiment pour sentiment*.

Il la porte enfin sur des corps étrangers; il éprouve alors des sensations semblables à celles qu'il a éprouvées en touchant son propre corps, et il affirme implicitement de ces corps étrangers ce qu'il affirmait du sien. Il éprouve aussi des sensations différentes, qui sont pour lui autant de connaissances nouvelles. Ces corps ne lui rendent pas *sentiment pour sentiment*. Il apprend dès lors, ou il croit apprendre, qu'il existe d'autres substances que lui et d'autres modes que les siens. Mais, sous toutes ces sensations d'extériorité, il retrouve son *moi*. Elles ne sont jamais, ces sensations, que son *moi* transformé et modifié d'une manière nouvelle. Elles ne sont que les attributs dont ce *moi* est le support, le sujet unique. (*Voyez* Condillac, *Traité des Sensations*, 2e part., chap. IV.)

Il y a donc encore identité et diversité entre les jugemens qu'il porte et qu'il compare; c'est passer encore du même au même *transformé*. L'idée du *non-moi* n'est ainsi qu'une transformation de l'idée du *moi*; c'est toujours le même phénomène envisagé sous des points de vue nouveaux.

Lorsque l'enfant arrive à ce degré de connaissance, il s'aperçoit bientôt que sa main est le principal organe qui lui procure les idées nouvelles qu'il acquiert. Aussi regarde-t-il ses mains avec un intérêt et une curiosité qu'il n'avait pas montrés jusque alors. Dès ce moment chaque nouvelle impression des objets qu'il apprend à regarder comme extérieurs, devient pour lui la cause originaire ou du moins occasionelle d'une nouvelle sensation ou nouvelle perception de ressemblance et de différence. Il apprend ainsi par habitude à démêler les objets sensibles en rapportant sur eux toutes les sensations dont ils lui paraissent être les causes. Alors il en fait des êtres réels, distincts et séparés; il les divise, et compare entre elles toutes leurs parties; il les rassemble aussi et les combine comme à volonté. Toutes les images qu'il s'en fait naissent ainsi les unes des autres, tant par composition que par décomposition, de manière à former une suite, une série, une chaîne. On vient de voir la ma-

nière dont le raisonnement présidait à la génération de toutes ses idées avant qu'il ne fût entré en commerce avec ce qu'on nomme le monde extérieur. Maintenant qu'il est entré dans cette nouvelle sphère de modifications, c'est par le même moyen, c'est par des rapports comparés, c'est par le raisonnement, qu'il passe de la connaissance d'un objet à celle d'un autre objet, d'un son à une couleur, d'un son à un autre son, d'une couleur à une autre couleur, d'une saveur à une odeur, etc. Ce qui se passe en lui peut maintenant s'analyser par ces mots : *ceci n'est pas ce que je connais déjà, donc c'est autre chose*, rapport de différence; et *ceci est ce que je connais déjà, donc c'est la même chose*, rapport d'identité. Mais au fond c'est toujours son *moi* diversement transformé et modifié à l'infini, et c'est de cette manière que toutes ses idées s'engendrent successivement les unes des autres par la perception des différences et des ressemblances qui sont les seuls matériaux dont ses sensations se composent.

Ainsi se forme la chaîne de ses idées individuelles qui tirent leur commune origine de sa première idée, de son premier sentiment, ou sentiment fondamental, de la sensation du *moi*.

De ce que cette sensation existe peut-être an-

térieurement à l'époque de la naissance (je dis *peut-être*, car il n'est pas bien certain que le fœtus soit sensible, bien que j'aie raisonné dans cette hypothèse), on pourrait conclure que c'est une idée *innée*, en ce sens qu'elle précède l'époque de la naissance. Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre le mot *innée*. Cette qualification s'applique seulement aux idées qu'on supposerait exister chez l'être *sensible* avant qu'il ne devienne *sentant*, c'est-à-dire avant qu'il ne parvienne à la *vie*, soit que la vie précède, soit qu'elle suive ou accompagne l'instant où il vient au jour. Or, cette sensation intime, résultat nécessaire de ce qu'on nomme l'action organique, action produite en apparence par l'impression des objets réputés extérieurs sur les organes également réputés extérieurs de l'être sensible, ou seulement par les fonctions de son économie nommée intérieure, cette sensation, ou idée du *moi*, cette *conscience* est précisément le phénomène qui signale son entrée dans la vie. Elle n'est donc pas innée.

On dira peut-être encore que ce premier sentiment étant le principe unique de toutes ses connaissances, il a eu toutes ses connaissances dès qu'il a éprouvé ce premier sentiment, c'est-à-dire à l'instant même où il entrait dans la vie, et qu'ainsi toutes les idées sont innées, en ce sens

qu'elles existent dès le moment où l'être sensible commence à vivre:

.... Dixitque semel nascentibus auctor
Quidquid scire licet (1) ....

C'est comme si l'on disait que parce qu'on possède un bloc de marbre, on possède aussi toutes les statues et tous les groupes imaginables qui pourront en sortir un jour, et qu'une boule de cire ou toute autre substance qu'on peut façonner, offre déjà aux yeux toutes les formes qu'elle est susceptible de prendre.

Il n'en est pas autrement des idées. Elles ne naissent les unes des autres que parce qu'elles sont les attributs d'un sujet qui passe continuellement d'un mode à un autre et se transforme à l'infini. Si cette transformation n'avait pas lieu, l'être sensible n'obtiendrait jamais la moindre connaissance.

Si nous observons nos idées dans leur principe, nous verrons qu'elles se forment toutes, soit par composition, soit par décomposition (2). Elles se forment par composition quand plusieurs idées concourent à en faire une seule; et,

---

(1) Luc. *Pharsal.*, lib. IX.

(2) Cela ne les empêche nullement d'être toutes composées, mais elles le sont plus ou moins.

dans de pareilles idées, il n'y a certainement rien de nouveau, puisqu'elles ne sont qu'un assemblage, une combinaison, un renouvellement simultané de modifications qui déjà ont existé en nous. Si vous vous faites l'idée d'un *océan de feu*, cette idée tirera sa double origine de celle d'*océan* et de celle de *feu* que vous avez eues déjà; mais ces deux idées tirent aussi leur origine d'autres idées antérieures, et ainsi de suite, en remontant toujours jusqu'à la première (1).

Les idées se forment par décomposition, quand d'une seule idée il en sort deux ou un plus grand nombre. Ainsi de l'idée d'un objet nous voyons naître l'idée d'une de ses parties séparées des autres, comme quand nous nous

(1) Qu'on se représente un bassin, d'où dérive un certain nombre de rigoles. Parmi ces rigoles, il en est qui se divisent en plusieurs voies différentes, lesquelles se subdivisent encore en plusieurs voies. Il y a aussi des rigoles et des voies qui se réunissent pour se diviser encore et se subdiviser. Puis, quelques-unes de ces divisions et subdivisions se combinent encore ultérieurement, se séparent et se rejoignent, de manière à produire incessamment une multitude infinie de confluens et de dérivations.

Ces rigoles et ces innombrables voies d'eau, ainsi for-

représentons, par exemple, un animal sans tête ou sans pieds. En somme, toutes les œuvres de notre imagination ne consistent jamais que dans l'assemblage ou dans le morcellement de nos idées antérieures, assemblage et morcellement qui se font en nous, pour ainsi dire, sans nous.

Le idées qu'on nomme *abstraites* se forment par décomposition. Elles sont *partielles* comparativement aux idées individuelles dont elles émanent ; en d'autres termes, ce ne sont que ces idées individuelles elles-mêmes considérées sous un de leurs points de vue. L'idée de *blancheur*, par exemple, ou de *rondeur*, fait partie des idées individuelles de tous les objets dans lesquels nous avons remarqué un rapport de ressemblance que nous avons nommés *blancheur* ou *rondeur*. Après que nous avons eu rapporté sur chacun de ces objets la sensation commune

---

mées, tant par décomposition que par recomposition, n'ont qu'une seule *origine*, qui est l'eau du bassin ; car, elles ne sont toutes que les diverses transformations de cette eau.

On voit dans cette image, la représentation allégorique du système de nos connaissances. Chaque *rigole*, chaque *voie* est une idée, et l'*eau du bassin* est l'idée première d'où sont dérivées toutes les autres.

qu'ils produisent en nous et qui se trouve comprise dans la sensation ou idée que nous avons de chacun d'eux, nous retenons cette sensation commune que nous considérons dans ce cas comme séparée de l'idée individuelle qui la comprend; et comme nous la détachons, pour parler figurément, de cette idée individuelle, nous la nommons *abstraite* (1). Il est évident qu'elle n'est alors qu'une transformation ou point de vue particulier de l'idée ou des idées originaires dont elle émane. Ainsi, la notion de *blancheur* n'est que latransformation des idées de la *neige*, des *cygnes*, du *lait*, de l'*albâtre*, et de tous les objets blancs que nous avons pu connaître.

L'idée générale ou le genre n'est qu'une idée abstraite représentant la manière d'être commune à plusieurs individus que nous considérons à cause de leur ressemblance comme engendrés (*generata*) dans une certaine classe ou famille (*genus*). Elle n'est ainsi que la transformation des idées que nous avions de chacun de ces objets. L'idée générale de *lion* est partielle comparativement aux idées de chacun des *individus-lions* que vous avez pu voir, c'est-à-dire qu'elle n'est autre chose que ces mêmes idées

(1) ABSTRAHERE, *détacher, tirer de*.

considérées seulement dans ce qu'elles ont de semblable.

Toute idée générale est abstraite. Mais une idée abstraite peut n'être pas générale. Si vous pensez à la *vertu*, ou à la *science*, ou à la *beauté* d'une telle personne, ces idées, *vertu*, *science*, *beauté*, sont *abstraites*, mais non pas générales; car elles vous représentent seulement des qualités *individuelles*, considérées d'abord séparément de leurs sujets, et ensuite appliquées à ce sujet qui est un individu déterminé. Ce sont alors des idées *abstraites-individuelles*.

Mais si vous dites : la *vertu* rend la *beauté* plus aimable, ou bien, la *science* ennoblit l'homme, les mots *vertu*, *beauté*, *science*, ne représentent plus les qualités de tel ou tel individu. Ce sont de véritables idées générales, des noms de classes. Vous dites alors, d'une manière générale, la *vertu*, pour représenter la manière d'être commune à toutes les actions vertueuses qui sont des idées individuelles et sensibles, comme vous dites *l'homme* ou *l'humanité*, pour représenter la manière d'être commune à tous les hommes. Ainsi ces mots : *vertu*, *homme*, *humanité*, sont des idées *abstraites-générales*.

L'idée *particulière* ou l'*espèce* se forme par composition, car elle n'est que la réunion d'une

idée générale avec une nouvelle idée individuelle qu'on généralise aussi pour en former une classe nouvelle subordonnée au genre. Ainsi l'idée particulière de *pommier* se compose de l'idée générale *d'arbre* combinée avec l'idée individuelle du premier pommier dont nous avons eu la connaissance, idée individuelle que nous généralisons en la réunissant à l'idée plus générale d'*arbre* à laquelle nous supposons qu'elle est subordonnée.

Les *signes* ou les *mots* servent à noter les connaissances au fur et à mesure que nous les acquérons. Déjà l'on peut entrevoir que pour bien faire une langue, il faudrait, s'il était possible, suivre exactement, dans la formation des mots, l'ordre successif de la génération des idées, et qu'enfin, si le même rapport de ressemblance et de filiation qui existe entre les idées nées successivement les unes des autres, existait aussi entre les mots qui les représentent, le sens de ces mots serait toujours bien déterminé puisque l'analogie (1) le montrerait toujours avec une égale

(1) J'appelle *analogie dans les idées*, le rapport d'identité qui existe entre les idées nées les unes des autres.

L'*analogie dans les signes* des idées, c'est-à-dire dans

clarté. Mais il s'en faut que toutes les langues, même celles des nations les plus civilisées, en soient à ce degré de perfectionnement. L'esprit humain, d'abord guidé par ses besoins dans les voies de la raison et de la vérité, s'est toujours laissé entraîner plus tard au gré de l'erreur et du caprice.

Déjà aussi l'on peut conclure que pour apprendre une langue faite, et pour donner un sens clair aux mots qu'elle renferme, on ne doit employer ces mots que suivant l'ordre exact de la génération des idées. En s'y prenant de toute autre manière, on ne se mettra dans l'esprit qu'ambiguité et confusion; et l'on ne verra, même dans les ouvrages des meilleurs écrivains, que des expressions vagues ou insignifiantes, ou, ce qui est plus funeste encore, on y verra souvent toute autre chose que ce qu'ils ont voulu y mettre. En sorte, que ce qui est vérité sous leur plume, devient souvent erreur dans l'esprit de ceux qui les lisent.

---

les mots, n'est que le rapport d'identité existant entre un mot dérivé et les mots dont il dérive.

La langue de la chimie moderne offre seule un modèle parfait de l'analogie qui devrait régner dans toutes les langues.

En résumant cette théorie sur la nature, l'ordre et la génération des idées, nous voyons qu'elles commencent d'abord par être *individuelles*. Ainsi, la première idée ou les premières idées de l'être sensible, sont évidemment individuelles, puisqu'elles ne sont que les sentimens qu'il a de son *individu* et de chacune de ses modifications.

En passant au monde qu'on nomme extérieur, l'être sensible aperçoit d'autres individus qui existent ou qu'il croit exister comme lui et hors de lui; ce sont encore autant d'idées individuelles.

Ces idées individuelles se transforment ensuite en idées générales; et la plus générale de toutes est, comme on voit, l'idée d'*être*, qui nous représente la qualité commune à tous les individus et à tous leurs modes (1). On voit par là que plus une idée est générale, plus elle est stérile.

L'homme forme ainsi deux classes d'êtres, ceux qu'il croit doués comme lui de la propriété commune d'exister *en soi*, c'est-à-dire les *substances* ou les *sujets*, et ceux qu'il ne regarde

(1) Est-il besoin de dire que le nom *chose* est synonyme du nom *être*?

que comme les modes ou manières d'être de ces sujets, c'est-à-dire les *attributs* ou *qualités* (1).

C'est la perception des ressemblances et des différences qui lui fait ranger tous les êtres en diverses classes, en genres et en espèces, suivant les qualités par lesquelles ils se ressemblent ou diffèrent. Ainsi l'idée générale qui est comprise dans l'idée totale de chacun des individus auxquels elle convient, n'est qu'une transformation, un nouveau point de vue de cette idée *totale*, qui alors, devient pour ainsi dire, *partielle*. L'idée d'*être*, par exemple, fait partie des idées totales du *moi* et de tous les individus qui nous environnent, et nous la trouvons également dans tous. Il n'y a pas d'*être* en général; « cette » idée partielle, n'a donc pas de réalité hors de » nous, mais elle en a dans notre esprit, où » elle existe séparément des idées totales ou in- » dividuelles dont elle fait partie. (2)

---

(1) De là on appelle *noms substantifs*, les signes ou mots qui servent à représenter les *substances*, les êtres *en soi*, les *sujets*; et *noms adjectifs*, ceux qui servent à désigner les attributs de ces sujets.

(2) Ces idées qui, quoique originaires des idées sensibles, n'affectent cependant en aucune manière ce que nous nommons nos sens extérieurs, nous les appellerons idées *intellectuelles* ou *métaphysiques*, parce

» Elle n'a une réalité dans notre esprit, que » parce que nous la considérons comme séparée » de chaque idée individuelle ; et par cette » raison, nous la nommons *abstraite* ; car *abs-* » *trait*, ne signifie autre chose que *séparé*.

» Toutes les idées générales sont donc autant » d'idées abstraites, et vous voyez que nous ne » les formons qu'en prenant dans chaque idée » individuelle *ce qui est commun à toutes*. » (Condillac, *Logique*, 2[e] partie, Chap. 5.)

L'idée générale est donc, en somme, un point de vue de l'esprit considérant des rapports communs à plusieurs êtres.

Les idées générales se transforment ensuite en idées particulières, en se combinant avec les idées des individus d'un même genre, chez lesquels nous apercevons des qualités qui ne sont communes qu'entre eux, et qui par conséquent les font différer des autres. Nous rangeons alors ces êtres dans de nouvelles classes que nous subor-

---

que leurs objets n'existent à coup sûr que dans notre intelligence, IN INTELLECTU, c'est-à-dire dans nous, et non pas dans ce que nous appelons *la nature des choses* ou *le monde extérieur;* et alors, nous adopterons la maxime : NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD PRIUS NON FUERIT IN SENSU, en l'interprétant ainsi : *Nous n'avons aucune idée intellectuelle qui n'ait été auparavant idée sensible.*

donnons les unes aux autres et que nous nommons *espèces*. Ainsi, ce ne sont jamais que des idées de classes, et les dernières ne se forment pas autrement que les premières. On comprend que les idées de classes et les noms qui servent à les noter, se multiplient à mesure que l'usage de la vie étend le cercle de nos connaissances, en nous faisant former successivement des classes, des espèces nouvelles (1).

On conçoit facilement qu'une classe qui est *espèce* par rapport au genre auquel elle est subordonnée, est elle-même *genre* par rapport aux classes qui lui sont subordonnées comme espèces. *Quadrupède*, par exemple, est espèce par rapport à *animal* et genre par rapport à *cheval*.

---

(1) Dira-t-on qu'on passe encore d'un certain nombre d'idées générales à une idée plus générale encore, c'est-à-dire des idées de *plusieurs espèces* à l'idée *d'un genre*, comme, par exemple, des idées générales de *chien*, de *cheval*, de *bœuf*, de *lion*, etc., à l'idée plus générale de *quadrupède*, puis des idées générales de *quadrupède*, *d'oiseau*, de *reptile*, de *poisson*, etc., à l'idée plus générale encore d'*animal*, et enfin des idées générales *d'animal*, de *végétal*, de *minéral*, etc., à l'idée d'*être*, la plus générale de toutes?

Oui; mais c'est qu'alors on opère sur les idées générales, comme on a opéré sur les idées individuelles dont

Les idées se nomment *sensibles*, quand elles nous représentent des objets *sensibles* ou objets qui tombent sous nos sens. On voit qu'il ne faut donner ce nom d'*idées sensibles* qu'à celles qui sont causées par ce qu'on nomme l'impression des objets individuels, dits matériels et réputés extérieurs. Quant aux idées abstraites et générales, comme elles n'ont évidemment hors de nous aucune réalité, elles ne peuvent être considérées comme idées *sensibles*, bien qu'elles ne soient qu'une dérivation, une décomposition, une transformation, une véritable métamorphose de ces mêmes idées sensibles. Nous jugeons bien ou mal qu'il existe *hors de nous* des individus, des substances que nous nommons *hommes*, *chevaux*, *arbres*, etc.; mais il n'y a certainement

---

on les a fait naître. On les individualise en quelque manière, ces idées générales, on en fait autant d'*individus génériques*, et l'on en abstrait ce qu'elles ont entre elles de commun. C'est donc véritablement passer encore, comme toujours, des *individus au genre*, et non pas *des espèces au genre*.

Le procédé le plus facile et le plus conforme au besoin de l'esprit, est de passer des idées individuelles aux idées les plus générales, et de celles-ci aux idées particulières. Les enfans en fournissent la preuve par la manière dont ils forment et classent leurs idées.

pas d'homme, de cheval, d'arbre *en général.* Ainsi ces idées générales sont de pures dénominations qui ne nous représentent aucun objet sensible, et qui servent seulement à marquer et à constater les différens points de vue de l'esprit, lorsqu'il considère par abstraction certains rapports des choses entre elles, en écartant l'idée des choses elles-mêmes, c'est-à-dire en observant des idées partielles comme *séparées* des idées totales dont elles font partie.

L'habitude que nous avons contractée par l'usage de la vie de rapporter les sensations qui n'existent qu'en nous sur les objets sensibles, nous fait croire que ces sensations sont réellement dans les objets; et lorsque ensuite nous en avons le souvenir qui n'en est que la reproduction plus ou moins exacte, suivant qu'elles nous ont affecté par des impressions plus ou moins énergiques, nous croyons avoir des connaissances indépendamment des sensations, et nous sommes portés à prendre les souvenirs de ces sensations pour des phénomènes qui en sont distincts. Nous y sommes d'autant plus disposés que nous avons perdu la trace des sensations dont les souvenirs nous restent. Nous ne savons d'où nous viennent les idées offertes par ces souvenirs, que nous ne considérons plus dès lors comme des souvenirs. Ce

sont pour nous des idées que nous ne croyons pas avoir acquises; et nous supposons qu'elles ont toujours existé dans nous. Telles sont effectivement presque toutes nos idées générales. Je puis bien avoir l'idée générale de *triangle* sans me rappeler le premier triangle que j'ai vu et qui en est l'origine. Alors, ne voyant pas d'où elle me vient, je la regarde comme antérieure à l'idée individuelle de tous les triangles que j'aperçois dans la nature. C'est ce qui a causé l'erreur des philosophes qui « voyant
» que l'homme a des idées indépendamment des
» sensations, n'ont pas vu que ces idées n'étaient
» que le souvenir des sensations précédentes;
» ils ont conclu au contraire que les idées
» avaient toujours précédé les sensations. De là
» plusieurs systèmes : celui des idées innées, celui
» du P. Malebranche et celui de quelques an-
» ciens, tels que Socrate, qui croyait que l'âme
» avait été douée de toutes sortes de connais-
» sances avant son union avec le corps, et que
» par conséquent ce que nous croyons apprendre
» n'est qu'une *réminiscence* de ce que nous avons
» su. » (1)

De là vient sans doute encore la doctrine des

---

(1) Condillac, *Traité des Sensations*, 2e partie, chapitre VI.

archétypes de Platon; celle de l'*harmonie préétablie* de Leibnitz, et celles de plusieurs d'entre les philosophes qui ont regardé la sensation et la connaissance comme deux phénomènes distincts, ou, ce qui revient au même, la sensibilité et l'intelligence comme deux propriétés séparées. Nons reviendrons plus tard sur ces systèmes.

CHAPITRE VII.

De la nature ou essence des idées.

Nos sensations, d'après ce qui vient d'être exposé, peuvent se réduire à six classes principales :

1°. Il faut mettre en première ligne la sensation fondamentale qui résulte de l'action de notre économie intérieure et qui n'est autre que la perception du *moi*, perception que nous sentons être le principe de toutes les modifications intérieures dont nous pouvons être affectés; en telle sorte, que ces modifications ne sont que des transformations ou points de vue divers du *moi*-substance. Par exemple, un sentiment de chaleur que nous éprouvons intérieurement, n'est autre chose que le *moi brûlant*. Ce sentiment, cette idée de chaleur n'est donc que l'idée même et le sentiment du *moi* considéré sous un certain point de vue; et il en sera de même de tous les sentimens et idées du même genre.

2°. Le contact des objets sur nos organes a également pour effet de produire seulement dans

le *moi* de nouvelles modifications ou transformations, c'est-à-dire des sensations, des idées, qui ne sont encore dans leur essence que le *moi* lui-même.

Ainsi, les sensations de la vue ne sont que le *moi* tranformé en chacune des sept couleurs primitives séparées ou combinées. En ne considérant ces diverses sensations que dans *ce qu'elles ont de commun* qui est de nous affecter par la vue, nous les avons classées sous la dénomination abstraite et générale de *couleur*. Cette idée de *couleur* est dérivée, comme on le voit, des idées individuelles de chacune des modifications éprouvées par la vue, idées individuelles qui sont elles-mêmes dérivées de l'idée primordiale du *moi*, qui les renferme toutes, puisqu'elles n'en sont que des manières d'être diverses.

3°. Il en faut dire autant de l'idée de *son* ou de *résonnance*, idée abstraite et générale qui ne nous représente que *ce qu'ont entre elles de commun* toutes les idées individuelles de chacune des modifications qui affectent l'ouïe et que nous nommons *sons*.

4°. Il en faut dire autant de celle d'*odeur*.

5°. Et autant de celle de *saveur*.

6°. Je ferai voir plus tard qu'il n'en est pas autrement des idées tant individuelles que gé-

nérales de *mouvement*, d'*étendue* et de *résistance*.

Enfin l'idée abstraite et générale de *corps* ou *matière* nous représente *la commune propriété* qu'ont certains êtres de nous affecter par la réunion de quelques-unes des qualités sensibles que l'habitude nous apprend à regarder comme existant hors de nous et principalement par la qualité d'*étendue* et de *résistance*. Ainsi, l'idée générale de *corps* dérive des idées individuelles de tous les corps que nous avons pu connaître, et ces idées individuelles dérivent elles-mêmes de l'idée primordiale du *moi*, puisqu'elles sont l'assemblage des perceptions de plusieurs qualités relatives, perceptions qui ne sont autre chose que des modifications de ce *moi* transformé en chacune d'elles.

Nous verrons plus loin ce qu'on doit penser de l'extériorité ou réalité absolue des corps.

Mais on voit, quant à présent, d'une manière claire, qu'enfin l'idée abstraite et générale de *sensation* ou *idée sensible* ne nous représente que *ce qu'ont entre elles de commun* toutes les modifications produites en nous par l'action des six sens.

Or, toute sensation, toute idée sensible, n'étant qu'une manière d'être du *moi*, une modification qui révèle ce *moi* à lui-même, est-elle

donc autre chose dans sa nature ou essence que ce *moi?*

Et si toutes les idées que nous appelons *métaphysiques* ou *intellectuelles*, parce qu'elles sont hors de la portée des sens nommés *extérieurs*, comme, par exemple, les idées *abstraites-générales*, quels que soient leurs objets, si toutes ces idées n'ont, ainsi que je viens de l'établir, d'autre principe que les idées sensibles dérivées elles-mêmes de la sensation du *moi*, il s'ensuit que le *moi*, sujet de cette sensation primordiale, est l'origine, le principe unique, l'essence, la nature, la substance de toutes les espèces d'idées.

Revenons maintenant à la génération de ces idées et aux moyens que la nature nous fournit pour en opérer la classification, les ranger avec ordre, et en acquérir de nouvelles à l'infini.

CHAPITRE VIII.

Considérations préparatoires sur le langage et sur la logique.

I.

On voit déjà combien les *signes* nous sont nécessaires pour avoir un certain nombre d'idées générales; car si elles n'étaient pas notées lors de leur acquisition par le *nom* donné au premier individu qui, pour nous, sert de type à toute sa classe, nous ne pourrions guère posséder que des idées individuelles, et l'intelligence de l'homme ne s'élèverait pas au-dessus de celle de la bête. C'est donc, à vrai dire, la parole qui constitue l'homme ce qu'il est comparativement aux autres animaux. Ce qu'on nomme *la raison* n'est que *la parole*.

Privés du langage, nous n'aurions en effet presque aucune idée générale; et il évident que la subordination qui est entre nos idées générales, n'est autre que celle que nous avons mise entre les *signes* ou dénominations qui leur ont été donnés, c'est-à-dire entre les *mots*.

On commence à entrevoir comment et pourquoi *bien penser* n'est autre chose que *bien par-*

ler On voit déjà que la clarté ou la confusion, la vérité ou la fausseté de nos jugemens vient uniquement du sens clair ou confus, vrai ou faux que nous donnons aux signes.

On entrevoit que de l'exactitude et de la précision du langage viennent l'exactitude et la précision de la pensée. On comprend enfin que la parole, seul élément transformateur qui compose et décompose nos idées à l'infini, n'est pas uniquement destinée à opérer entre les hommes la communication réciproque de leurs pensées, et qu'elle ne sert pas seulement à noter ou à constater les idées nouvelles que nous acquérons, mais bien encore qu'elle est un moyen sûr, lorsqu'on en sait faire un bon usage, d'étendre indéfiniment la sphère de nos connaissances et de pousser l'esprit humain aussi loin qu'il peut aller.

Un mot est le signe d'une idée. Une phrase ou combinaison de mots exprimant un jugement, ce qu'on appelle enfin *une proposition* (dans laquelle, soit le sujet, soit l'attribut, soit même l'un et l'autre, sont presque toujours accompagnés d'un assez grand nombre de mots ou idées accessoires), nous représente une combinaison d'idées liées entre elles par des rapports divers; c'est ce qu'on appelle une *pensée*, en latin, *sententia*. Dans le style ordinaire, *idée* et *pensée*

sont presque toujours synonymes, comme lorsqu'on dit : *une idée juste, une idée vraie, une belle idée*. C'est qu'en effet une pensée n'étant qu'un assemblage d'idées combinées et mises en rapport, elle n'est, dans le fond, qu'une idée composée d'autres idées antérieurement acquises; et même cette composition apparaît encore dans le langage quand nous représentons par un seul mot ce que nous avions d'abord exprimé dans une phrase entière.

Il est donc évident qu'on ne peut ni retrancher, ni ajouter, ni changer, ni même déplacer un seul mot dans une phrase, sans altérer plus ou moins la pensée qu'elle exprime; et le tour de la pensée n'est que le tour de la phrase elle-même, la forme de sa construction.

Sans le langage, toute pensée, même la plus susceptible de se décomposer en idées successives, est *instantanée* dans l'âme. L'emploi des signes réguliers la décompose et en montre successivement les parties ou points de vue divers.

Toute idée est un jugement multiple, un raisonnement : ainsi les *noms* que nous donnons aux choses ne nous représentent jamais, comme les choses elles-mêmes, rien que de relatif. Mais ces noms, comme les idées qu'ils expriment, deviennent ensuite les élémens d'autres jugemens

ultérieurs, quand nous les combinons ultérieurement entre eux. *Cet arbre est grand :* voilà deux idées, celle d'*arbre* et celle de *grand*, qui renferment chacune plusieurs jugemens comparés, comme toutes les idées possibles, et leur réunion forme ici un jugement nouveau.

Ce jugement est une idée composée qui peut n'être dans votre esprit qu'une sensation instantanée. La proposition, *cet arbre est grand*, n'est que la décomposition, l'analyse de cette sensation.

Si les termes d'une proposition ou les mots accessoires qui les accompagnent, n'offrent qu'une acception vague, un sens mal déterminé, ou bien, si les rapports de ces mots entre eux sont mal établis ou difficiles à saisir, parce que les mots eux-mêmes sont mal placés ou trop multipliés, à coup sûr, l'ensemble de la pensée n'offrira comme l'ensemble de la phrase qui en est le signe, qu'ambiguïté, confusion, erreur.

Qu'on suppose maintenant un idiome renfermant une multitude de mots et de tournures de cette espèce, par exemple, un idiome formé des débris de plusieurs langues étrangères les unes aux autres, et qui soit encore, de surplus, gâté par les charlatans et par les faux savans; on peut déjà concevoir que la nation qui parle cet idiome ne fera dans la civilisation que des progrès bien

lents, et qu'il lui faudra le travail des siècles, le reflet des lumières d'une autre nation, des efforts prodigieux, et enfin les créations successives de plusieurs œuvres de génie, pour vaincre, par la correction du langage, les obstacles presque insurmontables que ce même langage, sans précision et sans analogie, oppose incessamment à la marche régulière des intelligences.

II.

Le langage d'action, c'est-à-dire le langage de la physionomie, du geste et de la voix sans articulation, offre sous un point de vue simultané tout ce qui peut ensuite être découvert successivement dans un sentiment quelconque. Ainsi l'espace d'une seconde suffit à l'homme qui éprouve le sentiment de la joie, de la douleur, de l'amour, de la haine, pour exprimer, même involontairement, tout ce qui se passe en lui. La physionomie semble dire et dit réellement à des yeux observateurs qui savent la décomposer : *je vous aime* ou *je vous hais*, *parce que vous m'avez fait du bien* ou *parce que vous m'avez fait du mal*. Les yeux, qu'on a si bien nommés le miroir de l'âme, le cri, manifestation éloquente et souvent sublime de toute affection vive, les gestes enfin, dont l'expression est si

naïve et si vraie quand elle est spontanée, rendent confusément et d'un seul jet, une pensée, un sentiment qui, pour être successivement démêlé dans toutes ses parties, aurait souvent besoin d'un long discours.

Un lion s'échappe de la ménagerie de Florence et parcourt les rues de la ville. Furieux et affamé il se précipite sur un enfant en bas âge. Il est près de l'atteindre et de le dévorer, quand la mère tombe à genoux, joint les mains et pousse, un seul *cri*. Le lion s'arrête et renonce à sa proie, en fixant ses regards sur cette mère éplorée; il comprend sa physionomie, son geste, son cri. Voilà le langage d'action. Si l'on voulait traduire ce cri en paroles, afin d'y démêler successivement tout ce qu'il représente, il faudrait s'exprimer à peu près en ces termes ; *C'est mon enfant; rends-le moi; je t'en supplie; sois sensible à la pitié, etc.* Ces propositions sont, comme on le voit, la décomposition successive de la sensation qui naît subitement dans l'âme de cette mère. C'est ainsi que la parole analyse la pensée; mais on voit, par l'exemple que j'offre ici, combien l'analyse est froide en comparaison de cette action, de ce mouvement où tout est instantané, et qui suffit néanmoins pour produire, même sur l'âme d'une bête féroce, un effet presque magique.

III.

« Un jugement que je prononce peut en ren-
» fermer implicitement un autre que je ne pro-
» nonce pas. » C'est-à-dire qu'un second jugement peut être totalement ou partiellement identique avec un premier. Par conséquent, déduire une vérité nouvelle d'une vérité antérieure, ou une erreur nouvelle d'une erreur précédente, en un mot, *raisonner*, se borne, en dernière analyse, à affirmer la *même* qualité de la *même* chose. Or, une semblable opération, si elle se prolonge, ne peut se faire qu'au moyen des signes du langage. Ainsi, toute énonciation de jugement, c'est-à-dire toute proposition, émane, si elle est rationnelle, d'une proposition *antérieure* dont elle n'est alors qu'une transformation.

On commence par émettre d'abord un premier jugement au moyen de l'expression la plus claire et la plus simple; de cette première proposition, que nous nommerons *prior*, on en déduit une seconde, *posterior;* de cette seconde on en déduit une troisième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini; de manière que chaque *posterior*, qui a son principe, son origine, sa raison, sa *preuve* dans la *prior* dont elle dérive, est elle-même le principe, l'origine, la raison, la *preuve*

de la *posterior* qui dérive d'elle. En un mot, chaque proposition est tout-à-la-fois *posterior* et *prior*; elle est *posterior* relativement à son principe et *prior* par rapport à sa conséquence.

Il est assez facile de concevoir que toutes les langues ne sont pas également propres au raisonnement, et que la première condition d'une langue de raisonnement est d'abord d'être claire et simple; car la simplicité et la clarté d'une proposition déduite, *posterior*, dépendent essentiellement de la clarté et de la simplicité de la proposition première, *prior*, dont on la fait sortir. En effet, le raisonnement n'étant, comme dit Condillac, autre chose qu'*une suite de traductions où une proposition, traduisant celle qui la précède, est traduite par celle qui la suit*, si celle qui précède est vague, obscure, ambiguë, problématique, il n'en sera pas autrement de toutes celles qu'on prétendra en faire dériver.

Cette opération de l'esprit qui consiste à descendre ainsi d'une proposition antérieurement reconnue pour vraie à quelque vérité *ultérieure*, dont elle est alors le principe, l'origine, la raison, la *preuve*, nous la nommerons raisonner *a priori ad posteriores*, ou plus simplement raisonner *a priori*, c'est-à-dire aller d'un principe à ses conséquences.

Mais si, au contraire, on cherche le principe, l'origine, la raison, la *preuve* d'un fait ou d'une assertion qu'on proclame soi-même ou qu'on entend proclamer par la bouche d'autrui, cette assertion est alors une *posterior* qu'on *vérifie* en la rapprochant de sa *prior*, si toutefois cette *prior* existe, et si l'on parvient à se la rappeler ou à la découvrir.

Nous pouvons donc appeler raisonner *a posteriori ad priores*, ou seulement raisonner *a posteriori*, cette opération par laquelle l'esprit remonte ainsi d'une vérité *ultérieure* à la vérité *primordiale* qui lui sert de *preuve*, de raison, d'origine, de principe. Ainsi, raisonner *a posteriori* c'est aller d'une conséquence à son principe.

Tous les hommes sont faillibles;

Donc Platon et Aristote sont faillibles.

Voilà un raisonnement *a priori.*

Mais si vous commencez par dire *Platon et Aristote* sont faillibles, pour ajouter ensuite, *car* ou *parce que*, ou *puisqu'ils sont hommes* et *que tous les hommes sont faillibles*, vous raisonnerez *a posteriori.*

On voit que ces deux opérations n'offrent toujours que le même phénomène intellectuel qui est la perception qu'on a de l'identité de plusieurs idées.

Ici, par exemple, soit que vous raisonniez *a priori* ou *a posteriori*, vous ne faites jamais qu'affirmer l'identité de l'idée *Platon et Aristote* avec l'idée *hommes*, et l'identité de cette idée *hommes* avec l'idée *faillibles*, identité que vous pouvez exprimer par cette formule de mathématiques : Platon et Aristote = hommes = faillibles.

J'ai dû choisir ici, pour exemple, un raisonnement des plus simples, mais il est aisé de se convaincre par l'expérience qu'il n'en est pas autrement de tous les raisonnemens, même les plus composés.

Les formes *a priori* et *a posteriori* sont employées indifféremment dans le style usuel ainsi que dans le style oratoire, historique et poétique. On y pose avec plus ou moins de clarté des principes d'où l'on tire des conséquences, ou bien on débute par l'affirmation des conséquences dont on énonce ultérieurement les principes. Mais dans les traités scientifiques, la forme *a priori* est généralement employée de préférence à l'autre.

On voit au premier coup d'œil que le raisonnement *a priori*, ne mène point à la vérité, si la proposition qui sert de point de départ n'est pas démontrée, en d'autres termes, si la *prior* est arbitraire ou hypothétique, en ce qu'elle n'a pas

elle-même une *prior*; c'est alors que cette locution *raisonner a priori* se prend, dans le langage usuel, en mauvaise part, car elle signifie raisonner d'après une assertion gratuite et divinatoire, ou ce qui revient au même, raisonner par *préjugé* (1).

Or j'appelle *préjugé* toute opinion *jugée d'avance* comme vraie, sans qu'on en voie la *raison* ou *preuve*. Dans ce sens une vérité même est un préjugé pour celui qui l'énonce ou qui l'admet sans en découvrir la *prior*.

De même le raisonnement *a posteriori* ne mène pas non plus à la vérité, si l'on offre pour *preuve* ou *prior* de la *posterior* que l'on a mise en avant, une proposition qui est aussi problématique, parce qu'elle est elle-même dénuée de *prior*.

---

(1) Au contraire, les mots *raisonner a posteriori*, se prennent généralement en bonne part, dans le langage usuel, parce que d'ordinaire, ils signifient *raisonner d'après* une proposition qui n'est pas divinatoire, en ce qu'elle procède d'une proposition antérieure et reconnue pour vraie.

Mais il ne faut pas perdre de vue qu'une *posterior* est toujours elle-même *prior* relativement à toutes les propositions ultérieures qu'on en peut faire sortir.

D'après cela, il est évident que, dans le sens rigoureux du mot, on ne raisonne jamais qu'*a priori*.

D'après tout ce qui vient d'être établi, ce qu'on appelle *avoir raison*, c'est-à-dire énoncer une vérité, c'est donc émettre une proposition *posterior* identique avec une autre proposition antérieurement prouvée, *prior*, qui en est la raison ou preuve, ou, ce qui revient au même, le principe originaire; de sorte que la *posterior* n'est jamais qu'une transformation, un nouveau point de vue de la *prior*. Ainsi, l'on peut entrevoir déjà ce que c'est que *vérité*.

J'ai nommé *Métaphysique* la science qui a pour objet la recherche des origines, la science de la raison des choses, en un mot, la *science des principes*. Cette dernière définition est celle qu'adopte l'auteur des *Leçons de Philosophie*.

Il semble dès lors que la forme *a posteriori* doit lui être particulière, par opposition aux autres sciences. Néanmoins, on n'y découvre la vérité, qu'en opérant, comme dans toutes ces sciences, *a priori*, c'est-à-dire en partant d'un premier phénomène reconnu (1), qui sert de preuve originaire, ou de *prior*, à tous les autres phénomènes.

(1) C'est le sentiment de notre propre existence. *Je pense*, disait Descartes, *donc je suis*, etc. Je suis; donc il y a quelque chose; donc il y a toujours eu quelque chose, etc.

Puisque c'est par le langage (λογος) qu'on transforme des vérités en d'autres vérités, en allant successivement de proposition en proposition, l'art de procéder ainsi à la formation de toutes les sciences humaines, devait à bon droit prendre le nom de cette faculté de parler, avec laquelle il se confond et s'identifie complétement; aussi l'a-t-on nommé *Logique*, et, comme c'est en allant toujours du connu à l'inconnu, *a priori ad posteriores*, que la logique opère, à quelque science qu'on l'applique, M. Laromiguière la définit fort bien *science des conséquences*. Elle n'est, comme je l'ai déjà dit, que la métaphysique en exercice.

La logique existe au fond de tous nos énoncés, même les plus vulgaires. En effet, comme le raisonnement est dans toutes nos idées, de même la déduction (1) est dans toutes les propositions que nous pouvons émettre en connaissance de cause.

---

(1) Les mots *induction* et *déduction* considérés comme termes scientifiques, représentent bien, comme on le verra plus bas, deux points de vue divers sous lesquels on peut considérer le raisonnement. Mais dans le langage ordinaire et même dans le style oratoire, ils sont synonymes. Aussi les emploirai-je indifféremment l'un pour l'autre, ainsi que les mots *induire*, *déduire*, *inférer*, *conclure*.

Quand vous dites *ceci est un lion*, cet assemblage de mots forme une proposition que vous ne pouvez émettre qu'au moyen d'une déduction. Car si vous n'avez pas déjà dans l'esprit, ou si vous ne vous rappelez pas l'idée abstraite et générale, ou, ce qui est la même chose, l'idée exemplaire de *lion*, idée *antérieurement* acquise et qui vous représente certaines qualités communes à plusieurs individus que vous avez nommés ou que vous avez entendu nommer *lions*, à coup sûr vous ne pourrez découvrir l'identité qui existe entre l'idée du *lion-individu* placé sous vos yeux et l'idée générale de *lion* qui vous sert de *type*; car vous n'aurez pas dans la mémoire ce *type*, qui n'est autre chose que l'image du premier lion que vous avez vu, ou que vous avez entendu décrire, et qu'on a nommé ainsi devant vous. Les mots, *ceci est un lion*, peuvent donc se traduire de cette manière : *ceci est la même chose que l'idée générale que j'ai de lion; donc ceci est un lion* : c'est ainsi qu'après être passé de l'idée individuelle à l'idée générale qui en dérive, on revient de l'idée générale à l'idée individuelle.

Rappelons-nous que les idées ne s'engendrent les unes des autres que par la perception des rapports de ressemblance et de différence qu'elles

ont entre elles ; alors les idées générales sont devenues des modèles (*exemplaria*) que nous nous sommes tracés, et auxquels nous songeons si rapidement que nous paraissons n'y pas songer, bien qu'ils existent toujours dans les habitudes de la mémoire. Nous pouvons effectivement avoir oublié le premier lion que nous avons vu ; mais le souvenir des qualités qui le distinguent des autres êtres, demeure comme gravé dans notre esprit, en ce sens, qu'il s'y renouvelle à la moindre occasion. C'est ce qui constitue l'idée abstraite et générale de *lion* à laquelle nous comparons ce qui lui ressemble et ce qui en diffère.

Quant à la perception des rapports de différence, elle ne peut aussi avoir lieu, je le répète, que par le raisonnement, par la déduction, c'est-à-dire en affirmant la même qualité du même être. Si j'aperçois une chose tout-à-fait inconnue pour moi, l'idée que j'en ai n'a de ressemblance qu'avec l'idée générale d'*être*, qualité commune à tout ce qui est, ou avec l'idée générale de *corps*, ou d'*esprit*, ou de *mot*, ou d'*idée*, etc. ; alors comme on l'a vu plus haut, l'idée que j'ai de cette chose peut s'analyser ainsi : *cet être n'est pas absolument ce que je connais, donc il est autre chose*. Énoncer le pre-

mier de ces jugemens, c'est énoncer implicitement l'autre, et le rapport de différence est dès lors aperçu.

De tout ce qui précède il faut conclure que l'homme est en puissance de décomposer ses sensations à l'infini à l'aide d'un langage bien fait, tandis que les animaux, privés de ce moyen sont dans l'impossibilité de porter loin cette faculté du raisonnement qui leur est cependant aussi naturelle qu'à l'homme. L'acquisition des connaissances a donc chez eux des bornes nécessaires qu'ils ne dépasseront jamais, et il en résulte entre eux et l'homme cette différence immense qu'on désigne par le mot *raison*. La raison est donc, comme je l'ai dit, cette supériorité d'intelligence qui distingue l'homme de la bête, et qui n'est que la propriété qu'ont nos sensations de se multiplier à l'infini en se transformant et en se combinant sans cesse au moyen du langage. Ainsi, la parole est l'instrument heureux, le levier puissant de toutes les opérations de l'esprit humain. On ne saurait donc trop le répéter, la parole, c'est la raison même, l'unique faculté qui rapproche l'homme de son auteur; et c'est ce que les Platoniciens semblent avoir entrevu confusément, lorsqu'ils ont regardé le λογος, le *verbum*, comme l'unique principe de toutes choses.

N. B. Dans toute la série des études que nous venons de faire, et notamment dans l'examen des questions traitées au chap. VI, nous avons vu les idées sensibles et individuelles, comme, par exemple, les idées de tel ou tel corps, idées dont nous supposons jusqu'ici que les objets existent hors de nous, se transformer par décomposition pour devenir idées abstraites et générales, idées purement *intellectuelles* ou *métaphysiques*, idées dont les objets privés, à coup sûr, de toute réalité extérieure, n'existent que dans notre entendement, *in intellectu*, et ne sont, dans leur essence, que des modifications du *moi*.

Déjà aussi, nous avons vu et nous verrons encore qu'une idée dont l'objet ne tombe pas immédiatement sous les sens, et qui nous représente néanmoins un être *réel*, telle que l'idée d'une *substance*, telle que l'idée de Dieu, naît, comme toutes les autres, des idées sensibles.

Nous découvrirons plus tard que les idées *morales* ne sont également que des dérivations ou transformations de ces idées sensibles.

Enfin, c'est uniquement dans nos sensations et en dernière analyse dans la sensation du *moi*, puisqu'elle enveloppe toutes les autres, que nous trouverons le principe radical des idées de *Dieu*,

de la *nature*, de l'*origine* et de la *cause*, du *mode*, et de la *substance*, du *néant*, de l'*espace*, de la *durée*, de l'*immensité*, ou *infini dans* l'*espace*; de l'*éternité*, ou *infini dans la durée*, du *vrai*, du *possible*, de l'*unité*, du *nombre* et de la *variété*, du *relatif* et de l'*absolu*, du *juste* et de l'*injuste*, de la *vertu*, du *vice*, du *crime*, du *bon*, du *beau*, de l'*ordre*, de la *proportion*, du *rythme*, de l'*harmonie*, de la *symétrie* et de toutes les notions imaginables. J'ai montré déjà la naissance et la formation de quelques-unes de ces idées, j'y reviendrai encore, et j'indiquerai en détail la génération des autres, dont il sera d'ailleurs facile au lecteur de se rendre lui-même raison, s'il veut se bien approprier toute cette théorie.

CHAPITRE IX.

Continuation du même sujet. La méthode, ou l'analyse.

La *méthode* est la manière de procéder à l'acquisition des connaissances en général. Or j'ai presque tout dit sur la méthode, en prouvant que l'analyse existe dans chaque idée. Il n'y en a pas effectivement une seule, en y comprenant même la première, celle du *moi*, support universel de toutes les autres, qui ne soit, dans sa nature, une opération analytique, en un mot, une *méthode*; car, toute connaissance étant, comme je l'ai démontré, multiple et corrélative, l'esprit ne l'obtient jamais qu'en saisissant les élémens qui la composent, *chacun en soi et tous ensemble*.

Pour acquérir une connaissance nouvelle, nous ne pouvons donc pas faire autrement que nous n'avons fait pour acquérir celles que nous avons déjà. Ainsi, donner son *attention*, faire des *comparaisons* et des *raisonnemens*, en un mot, *réfléchir*, ce qui est exactement la même chose qu'*analyser*, voilà toutes les opérations que nos besoins, c'est-à-dire notre nature même, nous

portent à exécuter pour nous instruire, en transformant nos idées à l'infini. La méthode n'est donc autre chose que le bon emploi de nos facultés.

Condillac explique ainsi le mot analyse : *observer dans un ordre successif les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit, l'ordre simultané dans lequel elles existent*, ou bien, ce qui signifie la même chose en moins de mots, *décomposer pour recomposer.*

Mais, observer ainsi dans un ordre successif les qualités d'un objet, n'est-ce pas les *distinguer* les unes des autres, en donnant son *attention* à chacune d'elles; n'est-ce pas, par conséquent, les *comparer* entre elles et avec des qualités semblables ou dissemblables, appartenant à d'autres êtres; n'est-ce pas encore juger qu'elles diffèrent et qu'elles coexistent dans le même sujet; n'est-ce pas enfin saisir plusieurs rapports, comparer plusieurs *jugemens* et plusieurs *raisonnemens ?*

Or une série de jugemens et de raisonnemens ainsi comparés, forment bien ce qu'on nomme une *réflexion;* par conséquent, l'idée de la *réflexion* et celle de l'*analyse* représentent exactement l'assemblage des mêmes phénomènes; en un mot, *réfléchir* sur une chose pour la bien connaître, c'est l'*analyser*. On voit par là que

pénétration offre le même sens qu'*analyse*, et que le mot *approfondir* peut encore être admis comme synonyme rigoureux du mot *analyser*.

On veut connaître à fond une plante, un animal, un tableau, une machine. Chacune de ces choses est un objet composé d'autres objets. « Il ne suffit donc pas, dit Condillac, de la voir » tout-à-la-fois; il en faut voir chaque partie » l'une après l'autre; et au lieu de tout embrasser » d'un coup d'œil, il faut arrêter ses regards » successivement d'un objet sur un objet. » (*Log.*, Ire part., chap. 2.)

Condillac se demande ensuite quels sont les objets sur lesquels on doit d'abord diriger son attention, quel est l'ordre que l'esprit doit suivre dans ses opérations analytiques; et il résout la question en ces mots :

« La nature l'indique elle-même (cet ordre); » c'est celui dans lequel elle offre les objets. Il » y en a *qui appellent plus particulièrement les* » *regards;* ils sont plus frappans; ils dominent, » et tous les autres semblent s'arranger autour » d'eux, pour eux. *Voilà ceux qu'on observe* » *d'abord* (1); et quand on a remarqué leur si-

(1) Nous sommes même déterminés *forcément* à observer en premier lieu tout objet qui, par l'intérêt qu'il excite

» tuation respective, les autres se mettent dans
» les intervalles chacun à leur place.

» On commence donc par les objets *principaux;*
» on les observe successivement, et on les com-
» pare, pour juger des rapports où ils sont.
» Quand, par ce moyen, on a leur situation
» respective, on observe successivement tous
» ceux qui remplissent les intervalles, on les
» compare chacun avec l'objet principal le plus
» prochain, et l'on en détermine la position.

» Alors on démêle tous les objets dont on a
» saisi la forme et la situation, *et on les embrasse*
» *d'un seul regard.* L'ordre qui est entre eux
» dans notre esprit n'est donc plus *successif*, il
» est *simultané.* C'est celui-là même dans lequel
» ils existent; et nous les voyons *tous à la fois*
» d'une manière distincte. » (*Ibid.*)

Plus loin il ajoute : « Nous ne décomposons
» que pour recomposer; et lorsque les connais-
» sances sont acquises, les choses au lieu d'être
» successives, ont dans l'esprit le même ordre

---

en nous, intérêt de plaisir ou de déplaisir, provoque notre attention plus vivement que les autres. C'est toujours le cas d'appliquer l'axiome, *duobus obortis laboribus, vehementior obscurat alterum.* Ainsi, l'analyse se fait en nous, en quelque sorte sans nous.

» simultané qu'elles ont au dehors. C'est dans
» cet ordre simultané que consiste la connais-
» sance que nous en avons; car si nous ne pou-
» vions nous les retracer *ensemble*, nous ne
» pourrions jamais juger des rapports où elles
» sont entre elles, et nous les connaîtrions
» mal. »

Une pensée se décompose et se recompose comme un objet sensible, ainsi que je l'ai fait voir déjà dans le numéro VII du chapitre premier. J'expliquerai d'ailleurs cette théorie dans tous ses détails en traitant de la grammaire générale, qui fait le sujet de la troisième partie.

Vous avez l'idée d'un objet d'abord réputé simple, quand vous le distinguez de tout ce qui n'est pas lui; et l'idée que vous avez ensuite d'une partie de cet objet, n'est positivement que l'idée de l'objet lui-même envisagée sous un point de vue nouveau; en d'autres termes, l'idée d'une des *parties* n'est qu'une transformation de l'idée du *tout;* et en effet, l'esprit n'aperçoit que des modes; par conséquent, lorsqu'il divise un objet, il ne sépare que des modes, et il distingue ces modes les uns des autres, comme il avait distingué leur objet, c'est-à-dire l'*individu* ou le *tout* formé de leur assemblage, parmi les autres objets de la nature. Or, séparer

ainsi les différens modes d'un être, ce n'est au fond qu'apercevoir ce même être sous plusieurs rapports divers : c'est toujours passer du même au même. L'esprit analyse donc sans cesse.

L'esprit analyse pour obtenir des idées individuelles ; car, soit qu'il obtienne l'idée d'une de ses propres modifications ou l'idée d'une modification réputée extérieure, c'est-à-dire d'un objet, il ne fait jamais qu'apercevoir *en partie* ce que déjà il apercevait *en masse*. Ainsi cette idée est *partielle*, en ce qu'elle n'est qu'un mode nouveau, une transformation d'une idée qu'il avait déjà.

En effet, l'idée que vous avez d'une de vos modifications n'est jamais autre chose que l'idée d'un attribut que vous *séparez* de l'idée de son sujet et des idées des autres attributs de ce même sujet. Cette idée d'une de vos modifications n'est donc qu'une partie de l'idée que vous avez de son sujet, c'est-à-dire de votre *moi*; elle n'est enfin que ce *moi* lui-même envisagé sous un certain point de vue.

L'idée d'une modification réputée extérieure, ou l'idée d'un objet que vous jugez exister hors de vous, comme, par exemple, l'idée de la verdure d'une prairie que vous apercevez dans la campagne, ou l'idée d'un personnage que vous

distinguez dans un tableau, fait toujours *partie* de l'idée d'un *tout* qui l'enveloppe en soi. Dès lors l'idée de l'objet ou de la modification, l'idée de ce personnage ou de cette verdure, n'est au fond que l'idée même du *tout*, c'est-à-dire l'idée du tableau ou de la campagne considérée dans un de ses modes.

Enfin, connaître plusieurs individus réputés sujets ou modes, c'est les démêler les uns des autres; les démêler, c'est les comparer; les comparer, c'est les apercevoir *chacun en soi et tous ensemble;* ainsi la connaissance que vous avez de chacun d'eux est toujours un produit de l'analyse, un acte d'analyse.

C'est ainsi que l'analyse, à tous les instans de la vie, procure une foule d'idées individuelles à l'homme et aux animaux; mais l'homme a de plus que ceux-ci l'avantage immense de noter par des signes un grand nombre de ses idées au fur et à mesure de leur acquisition. Par le secours des noms qu'il leur applique, il les perçoit plus distinctement, il les multiplie, et s'en rappelle un nombre prodigieux sans les confondre. Sûr de les retrouver au besoin, il peut les oublier pour un temps, parce que le langage les lui tient, pour ainsi dire, en réserve. Enfin il peut aussi les combiner et en former, par ce moyen

unique, de nouvelles à l'infini. Chez les bêtes, au contraire, la privation du langage fait qu'à l'exception d'un très petit nombre de connaissances qui se rapportent à leurs besoins de première nécessité, tout est confus, vague, passager, fugitif, et que d'ailleurs aucune combinaison tant soit peu compliquée ne leur est guère possible.

Mais l'esprit analyse encore, à bien plus forte raison, pour obtenir des idées abstraites et générales, puisque toute idée de cette nature fait visiblement *partie* de chacune des idées individuelles dont elle émane. *Abstraire* n'est donc qu'*analyser;* et c'est surtout ici que l'influence du langage se fait sentir. Les matériaux de l'intelligence humaine se bornent presque uniquement à des idées de *classe*. Toutes les sciences ne sont autre chose que des séries d'idées abstraites et générales enfantées les unes par les autres. Or, sans le langage, il nous serait à peine possible de former quelques idées de cette nature; le nombre en serait, à coup sûr, infiniment petit, et nous ne saurions d'ailleurs ni les retenir, ni les déterminer d'une manière précise, ni les décomposer, ni les combiner pour en former de nouvelles, ni les classer en les subordonnant les unes aux autres.

L'esprit, comme on le voit, analyse également pour obtenir des idées *particulières* ou d'*espèces;* car il ne les forme qu'en combinant entre elles d'autres idées, tant individuelles que générales, qu'il a antérieurement notées au moyen des *mots*.

En somme, l'esprit analyse pour raisonner et pour imaginer. Il analyse pour raisonner, lorsqu'il compare des jugemens et des élémens de jugement distinctement énoncés par des combinaisons de *mots*, ce qui n'est autre chose qu'apercevoir une même idée sous un nouveau point de vue. Il analyse pour imaginer, lorsqu'il réunit, sur un sujet *unique*, des modifications qu'il n'a pu facilement détacher de leurs divers sujets, et fixer dans la mémoire qu'avec le secours des *mots*.

Ainsi la langue, c'est-à-dire la formation régulière et le bon emploi des signes représentatifs des idées, favorise prodigieusement l'esprit dans toutes ses opérations, qui ne sont autre chose que des travaux d'analyse. Les langues bien faites sont donc autant de *méthodes analytiques*, des *instrumens*, des *leviers* d'analyse.

Et comme un instrument composé de rouages mal construits et mal combinés est peu propre à favoriser les opérations de la mécanique, de même une langue formée d'expressions mal dé-

terminées et de tours obscurs ou vicieux, gêne et fourvoie l'esprit dans ses opérations.

L'étude des lois universelles du langage, la science qu'on nomme *Grammaire générale,* doit donc, au plus haut degré, fixer l'attention des hommes de progrès; car aucun esprit juste ne saurait manquer d'apprécier l'influence toute décisive des langues sur le mouvement progressif ou rétrograde de la pensée humaine.

Je crois devoir terminer ce chapitre en faisant à tout hasard sur le mot *analyse,* une réflexion qui n'est peut-être pas nécessaire, car la sagacité du lecteur la suppléerait, sans doute, si je ne la faisais pas.

L'analyse d'une idée, d'un sentiment, ne se fait pas comme celle d'un *corps* qui se décomposerait par la *séparation* de ses élémens, c'est-à-dire des autres *corps* dont l'assemblage le constitue ce qu'il est. Une sensation n'étant qu'une manière d'être du *moi,* n'est pas plus susceptible de division réelle que toute autre manière d'être; et le *moi* lui-même nous offre, sans contredit, l'idée d'un être indivisible. Ainsi, l'analyse n'est que l'état de l'âme considérant *chacun en soi et tous ensemble* divers points de vue d'une même idée. Les mots *division, séparation, décomposition, analyse,* appliqués à nos idées, ne sont donc

que des expressions métaphoriques employées pour désigner un phénomène intellectuel qui nous paraît analogue à la résolution d'un corps dans ses parties. Il en est de même du mot *synthèse*, ou *composition*, ainsi que de tous les mots utiles ou inutiles inventés par les philosophes pour représenter l'idée de quelque opération ou de quelque propriété de l'esprit humain. Tels sont les mots *idée*, *attention*, *comparaison*, *jugement*, *réflexion*, *conception*, *intelligence*, *activité*, *pensée*, *induction*, *déduction*, et beaucoup d'autres.

CHAPITRE X.

Comment tout se réduit à l'analyse. Inutilité de la distinction qu'on a voulu établir entre l'induction, la déduction, la classification, l'analyse et la synthèse.

L'induction, nommée aussi *perception inductive*, et la déduction, ou *perception déductive*, dont l'école éclectique semble faire des facultés à part, ne sont autre chose que le raisonnement.

Le raisonnement peut donc être considéré sous deux rapports indiqués par les mots *induction* et *déduction*.

Par l'induction, on raisonne en passant 1° d'un jugement individuel à un autre jugement individuel; 2° d'un jugement individuel à un jugement particulier ou d'espèce; 3° d'un jugement particulier ou d'espèce à un jugement *universel* ou de *genre*.

1°. Un corps, lancé de bas en haut, retombe à terre; donc le même corps placé dans la même circonstance, offrira le même phénomène en tout temps et en tout lieu.

2°. Le premier aigle que nous voyons est ovipare; donc toute l'espèce des aigles est ovipare.

3°. L'espèce des aigles est ovipare; donc tous les êtres du même genre, c'est-à-dire les oiseaux, doivent l'être.

Voilà des inductions.

Il est certain que nous ne pourrions pas faire de pareils raisonnemens, si l'usage de la vie, c'est-à-dire une série d'observations individuelles et d'expériences journalières, qui ne sont que des répétitions de faits *individuels et sensibles*, ne nous avait pas *induits* à conclure que ce qui est vrai d'un individu est vrai de son espèce, et que ce qui est vrai d'une espèce est vrai aussi du genre auquel elle est subordonnée. En d'autres termes, il nous serait impossible de former aucune induction, si plusieurs idées *individuelles et sensibles* n'étaient pas susceptibles de se transformer pour nous en idées abstraites et générales, qui, transformées à leur tour en idées plus générales encore (1), sont enfin réduites ou traduites ou induites par l'analyse (*inducuntur*), d'abstraction en abstraction, dans cet axiome universel : *Tout être est, par sa nature, soumis à des lois immuables.*

Bacon est le premier qui ait signalé à l'atten-

---

(1) *Voyez* la note (1) de la page 144, chapitre VI de cette première partie.

tion des philosophes le phénomène de l'induction; mais Locke et surtout Condillac, exposent cette doctrine d'une manière plus lumineuse encore, lorsqu'ils montrent si bien comment l'esprit n'arrive aux notions abstraites et générales qu'en partant des notions sensibles et individuelles.

La déduction est l'inverse ou la contre-partie de l'induction; par elle, nous sommes conduits à revenir (*deducimur*) : 1°. d'un jugement universel ou de genre à un jugement particulier ou d'espèce; 2°. d'un jugement particulier ou d'espèce à un jugement individuel; 3°. d'un jugement individuel à un autre jugement individuel moins étendu. Ainsi, ce qui est vrai d'un genre est vrai d'une espèce; ce qui est vrai d'une espèce est vrai aussi d'un individu compris dans cette espèce; enfin, ce qui est vrai d'un individu en tout temps et en tout lieu, est vrai du même individu pris dans un lieu et dans un temps donnés. C'est encore l'expérience et l'observation, c'est-à-dire une série de sensations identiques répétées et comparées, qui nous mènent à ces notions.

1°. Tout ce que nous nommons *corps* en général est doué de pesanteur, en vertu de la loi universelle d'attraction; par conséquent, les élé-

mens constitutifs de l'air, qui sont des espèces rangées dans la classe générale des *corps*, sont également doués de pesanteur.

2°. Les élémens de l'air, en général, sont pesans; donc l'oxigène l'est aussi.

3°. Tel corps, cette pierre par exemple, est, par sa nature, douée de pesanteur; donc si elle est *actuellement* lançée de bas en haut, elle doit retomber à terre.

Voilà des déductions.

L'induction, comme la déduction mal formulées peuvent nous mener à l'erreur. Au surplus, quand elles nous conduiraient toujours à la vérité, elles ne s'opèrent jamais l'une et l'autre que par la transformation d'un jugement en un autre jugement, d'une idée en une autre idée.

Mais on voit clairement que, de toute nécessité, l'induction précède en nous la déduction, puisque nous ne pouvons obtenir des idées abstraites et générales qu'en partant des idées sensibles et individuelles. Or, la déduction consiste essentiellement à revenir de l'idée du genre à l'idée de l'individu.

L'induction, comme la déduction, n'offre que des rapports d'identité entre des idées sensibles et des idées métaphysiques dérivées d'idées sensibles. Elles ne sont que deux modes particuliers

du raisonnement qui n'est autre chose que la sensibilité.

L'école éclectique veut néanmoins que les *perceptions*, tant *inductives* que *déductives*, soient des phénomènes absolument indépendans et distincts de la sensation.

Cette même école veut encore que la *classification* soit une méthode à part; mais la classification, ou moyen de classer les idées, n'est autre chose, ainsi qu'on l'a vu dans le chapitre précédent, que le langage. Or le langage n'est qu'une méthode analytique; c'est l'analyse elle-même considérée dans ses moyens; la classification n'est donc que l'analyse.

Quoi qu'il en soit, l'école éclectique admet que la méthode consiste en cinq opérations différentes, qui sont l'analyse, la synthèse, la classification, l'induction et la déduction.

Cette distinction est à la fois inutile et fausse, puisque ces quatre dernières opérations sont visiblement contenues dans la seule analyse qui, d'après l'idée complète qu'il faut s'en faire, comprend en soi la *décomposition* et la *recomposition*. Le mot *synthèse* (1), pris dans ce dernier sens,

---

(1) De συν et de τιθημι, *placer ensemble*. La décomposition et la recomposition sont inséparables. Nous ne pou-

est donc un terme parasite. Il en faut dire autant de l'induction et de la déduction considérées comme méthodes à part, puisqu'elles ne sont autre chose que le raisonnement, c'est-à-dire l'analyse qui existe nécessairement dans toutes nos sensations, au point que, sans elles, nous n'aurions, comme on l'a vu, aucune espèce d'idées, aucune espèce de sentimens.

Revenons donc à l'unique méthode qui se confond et s'identifie avec l'entendement, puisqu'elle n'est en réalité que le bon emploi de cet entendement lui-même : revenons à l'analyse.

Rappelons-nous que toute idée n'étant qu'une modification ou un assemblage de quelques modifications du *moi-substance*, être indivisible par sa nature, le mot *analyse* appliqué aux idées ne saurait être pris dans le sens propre, et qu'enfin, d'après tout ce qui vient d'être dit, l'analyse d'une idée n'est autre chose que le changement ou la métamorphose de cette idée en d'autres idées, lesquelles n'en sont, par conséquent, que

---

vons, en effet, apercevoir *plusieurs* choses *ensemble* sans les apercevoir *chacune en soi ;* car voir qu'elles sont plusieurs c'est nécessairement les distinguer les unes des autres. Nous ne pouvons non plus apercevoir plusieurs choses *une à une* sans voir qu'elles coexistent, sans les comparer, sans les sentir *ensemble*.

les modes, ou états successifs, ou points de vue divers, points de vue que l'esprit embrasse ensuite et saisit *in globo* : c'est la perception de la variété dans l'unité. On voit que, pour faire entendre le sens du mot métaphorique *analyse*, je suis obligé d'employer d'autres expressions également métaphoriques.

On établit une distinction entre l'analyse *descriptive* et l'analyse de *raisonnement*. L'auteur des *Leçons de Philosophie* s'exprime ainsi à ce sujet : « L'analyse de raisonnement va toujours » du même au même ; elle va, d'un objet con» sidéré sous un point de vue, à ce même objet » considéré sous un nouveau point de vue ; en » sorte qu'elle paraît tout-à-la-fois en repos et en » mouvement.

» L'analyse descriptive, au contraire, ne con» naît aucun repos ; à peine a-t-elle pris l'idée » d'un objet, qu'elle l'abandonne pour se porter » vers de nouveaux objets qu'elle abandonnera » successivement, et pour recueillir ainsi dans » sa marche une multitude de rapports de gran» deur, de distance, de symétrie, de succes» sion, etc. Telle est l'analyse que nous faisons » d'un tableau, d'une campagne, et dont Con» dillac, au commencement de sa *Logique*, nous » a donné un si bel exemple. »

On trouvera, si l'on y réfléchit bien, cette distinction inutile et même erronnée; car dans l'analyse descriptive, comme dans l'analyse de raisonnement, on va toujours *du même au même*. J'ai fait voir plus haut que l'idée que nous nous formons d'une partie de quelque objet, telle que l'idée d'un personnage dans un tableau ou d'une prairie dans une campagne, n'est qu'une transformation, un point de vue nouveau de l'idée du *tout;* de même que dans un raisonnement la proposition déduite, la *posterior,* est *partielle* en ce qu'elle fait *partie* de la proposition génératrice ou *prior,* et qu'elle n'est que cette *prior* elle-même envisagée sous un de ses points de vue particuliers.

Toute analyse est d'ailleurs analyse de raisonnement, puisqu'elle ne se compose que de jugemens comparés. Terminons.

Il n'existe point de sensation isolée. N'oublions jamais que nous ne pouvons sentir en nous aucune modification qu'en la comparant avec quelque autre. Or, comparer plusieurs phénomènes c'est les apercevoir *chacun en soi et tous ensemble :* c'est analyser. Ainsi l'analyse est dans toute sensation; analyser n'est que sentir.

Il faut donc le proclamer : la sensation seule fait tout l'homme. C'est dans ce phénomène cons-

titutif de son être qu'il aperçoit l'ordre intellectuel tout entier, et c'est de là seulement, comme je vais le démontrer bientôt, qu'il peut voir sortir encore tout ce qu'on nomme *ordre moral.* Le plaisir ou le déplaisir d'une première sensation nous détermine forcément à vouloir sa durée, son accroissement ou sa fin, c'est-à-dire son changement en d'autres sensations. De là naît ce besoin perpétuellement renouvelé, qui faisant passer nos premières idées par une *continuelle série de transformations successives*, entraîne progressivement l'esprit humain, par la transition du connu à l'inconnu, jusques aux vérités qu'on a nommées *sublimes*.

Les animaux sentent comme nous; ils ont, comme nous, des besoins, des désirs et même des passions. Pourquoi donc certaines vérités sont-elles pour eux inaccessibles à jamais? Pour parvenir jusqu'à ces grandes notions que leur manque-t-il donc? *La parole!*

Et en effet, toute notre supériorité n'est que dans cet immense moyen de multiplier nos sensations à l'infini par des décompositions et des combinaisons sans nombre.

J'ai suffisamment démontré que sans le langage il serait impossible à l'homme de retenir cette multitude d'idées abstraites et générales, de les

faire dériver les unes des autres en les décomposant, et de former des idées nouvelles par la liaison, par le mélange d'idées antérieures, si ces idées n'étaient pas régulièrement notées, gravées, fixées dans l'esprit par des signes qui les conservent, les rappellent et en sont, pour ainsi dire, l'incarnation :

.... Rudibus signata figuris.

Enfin, le mot *Logique* renferme tout, et la logique n'est que la parole ou l'analyse, c'est-à-dire la sensation même, considérée dans l'infinie variété de ses transformations.

CHAPITRE XI.

Continuation du même sujet. — Exemples tirés des idées de cause et d'origine, et de l'idée de Dieu.

Les notions *sensibles* et individuelles de tous les phénomènes que vous pouvez apercevoir dans la nature, se transforment pour vous en une seule notion abstraite et générale, dès que, par abstraction, vous considérez seulement ces phénomènes comme ayant entre eux cela de commun, qu'ils sont tous engendrés ou produits par des phénomènes antérieurs; et c'est cette notion abstraite et générale, dérivée ainsi d'une multitude d'idées *sensibles* et individuelles, c'est ce point de vue *commun* que vous formulez par induction (1) dans ces propositions universelles; *tout phénomène a son principe, tout effet a sa cause, tout a son origine.*

Ainsi, l'idée générale que nous avons notée

(1) On voit par là que l'induction n'est, en définitive, autre chose que la décomposition, l'abstraction, l'analyse.

par les mots *principe*, *cause*, *origine*, se forme, par décomposition, des idées *sensibles* et individuelles de plusieurs phénomènes considérés seulement sous ce point de vue *commun* à tous, qu'ils donnent ultérieurement naissance à d'autres phénomènes; et l'idée générale que nous avons notée par le mot *effet*, se forme encore, par décomposition, des idées *sensibles* et individuelles de plusieurs phénomènes considérés seulement sous ce point de vue *commun* à tous, qu'ils sont engendrés ou produits par des phénomènes antérieurs.

« Le mouvement considéré comme cause de » quelque effet, dit Condillac, se nomme *action*. » Un corps qui se meut agit sur l'air qu'il di- » vise et sur les corps qu'il choque; mais ce » n'est là que l'action d'un corps inanimé.

» L'action d'un corps animé est également dans » le mouvement. Toutes ces actions *tombent* » *sous les sens*; et il suffit de les observer pour » s'en faire une idée. »

Ce sont, par conséquent, des idées sensibles, des sensations qui se transforment pour nous en l'idée abstraite et générale de *cause*, de *principe*, d'*origine*. Car les mouvemens des corps qui agissent les uns sur les autres sont bien ce qu'on appelle communément des faits matériels, c'est-à-

dire des phénomènes dont la notion nous est transmise par l'action des sens, et c'est en comparant l'état des objets ainsi mis en mouvement avec l'état des objets qui les meuvent, que nous nous formons les idées générales de cause et d'effet, dès que l'esprit, aidé par le langage, abstrait et généralise la propriété *commune* que ces objets ont tous de mouvoir ou d'être mus.

Observons en passant que les corps ne nous apparaissent jamais qu'immobiles ou en mouvement, et que la perception de la différence de ces deux états peut seule nous les faire connaître et nous les faire affirmer. Vous n'aurez en effet ni l'idée de *mouvement*, ni l'idée de *repos*, si vous ne comparez entre elles ces deux manières d'être, si vous n'en saisissez les idées chacune en soi et toutes deux ensemble. Ce sont deux phénomènes sensibles, deux modifications relatives, qui ne résultent, comme toutes vos autres idées, que de ce travail de comparaison, sans lequel vous seriez dans l'impossibilité de rien sentir, puisque encore une fois toute sensation, soit qu'on la considère comme idée ou comme sentiment, n'est jamais qu'une perception de rapports.

Nous nommons donc *cause* l'action d'un corps agissant sur un autre corps, et nous nommons *effet* le mouvement que ce dernier corps a reçu

de l'impulsion du premier. Ce second mouvement devient ensuite la cause du mouvement de plusieurs autres corps, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

Mais indépendamment des faits extérieurs, la sensation du *moi* porte déjà en elle l'idée d'origine et de cause. Nous trouvons nécessairement cette idée dans la sensation de nos propres actes, dans la conviction de la puissance que nous avons de nous modifier nous-mêmes, et dans la perception des effets que cette puissance produit en nous. Car en même temps que le *moi* se sent *substance*, il se sent encore *origine et cause*; il sent dans sa substance un certain pouvoir de se modifier, de se transformer à l'infini. L'idée de ce pouvoir est une idée de *cause*; et l'idée de chacune des transformations qu'il opère, est une idée d'*effet*.

C'est donc l'expérience de la vie, ce sont enfin nos seules sensations qui nous font apercevoir, soit au dedans, soit au dehors de nous, soit dans les phénomènes de l'univers matériel, soit dans les événemens du monde moral (1), un enchaî-

(1) Le mot *moral* qu'on oppose communément au mot *matériel* ou au mot *physique*, signifie dans cette acception impropre, tout ce qui ne tombe pas immédiatement

nement continu de causes et d'effets dont l'observation nous mène, comme je viens de le démontrer, à cette conclusion universelle, qu'il n'y a point d'*effet* sans *cause*, de *phénomène* sans *origine*; et c'est ainsi que nous nous élevons enfin, par induction, par analyse, jusqu'à l'idée de cause première, d'origine première. C'est ainsi, pour tout dire en un mot, que les idées sensibles se transforment pour nous en l'idée finale de Dieu.

Ainsi, quand vous dites : *Je pense, donc Dieu existe*, la sensation seule vous apprend l'existence de l'être suprême.

Cette proposition, *Dieu existe*, n'est vraie pour vous que parce qu'elle est identique avec une proposition antérieurement établie et reconnue pour vraie, laquelle est elle-même identique avec une vérité précédente, et ainsi de suite, en remontant toujours, des conséquences aux principes, jusqu'à votre première sensation. Cette vérité, *Dieu existe*, est donc identique avec votre première sensation. Elle n'est donc que cette sensation même que vous avez fait passer, au moyen du langage, par *une continuelle*

---

sous les sens; il est synonyme du mot *intellectuel* ou du mot *métaphysique*.

série de transformations successives. S'il en était autrement, cette affirmation ne serait pour vous qu'un préjugé, une croyance dénuée de preuves; et c'est ainsi que la plupart des hommes croient un grand nombre de vérités qui, dès lors, comme je l'ai dit, ne sont pas, à proprement parler, des vérités pour eux.

La génération d'idées qui nous mène à l'idée de Dieu peut s'apercevoir dans la déduction suivante :

Première vérité. — (A) Je me sens substance essentiellement intelligente.

Deuxième vérité, identique avec la première. — (B) Une substance essentiellement intelligente a donc pu seule me donner l'être.

Troisième vérité, identique avec la seconde. — (C) Donc il existe de toute éternité une substance intelligente, ou Dieu existe.

On voit que j'omets dans ce raisonnement bien des propositions intermédiaires qu'il est facile de suppléer; il démontre que l'énoncé, *Dieu existe*, n'est, comme toute affirmation fondée, que le produit de nos sensations analysées et transformées par le seul moyen du langage.

Parvenus à cette idée de Dieu (1), à cette idée

---

(1) *Voyez* les paragraphes XX, XXI, XXII et suivans du chapitre Ier de cette première Partie.

d'un principe générateur intelligent, unique, universel, nous raisonnons encore sur ses attributs principaux au moyen d'une transformation ou génération successive de propositions représentant une suite d'idées nécessairement déduites les unes des autres, et foncièrement identiques entre elles.

Ainsi, dire qu'il y a une intelligence, c'est dire qu'elle est seule ; si elle seule, elle est indépendante; car c'est dire qu'il n'existe rien qui puisse mettre obstacle à l'exercice de son pouvoir; ce pouvoir est donc sans limites : et de là vient l'idée de l'*omnipotence* divine.

Dire qu'elle est première, c'est dire encore que tout est émané d'elle seule, et que toutes les autres intelligences ne sont que ses produits, ses transformations, ses modes. L'intelligence première est donc sans bornes, et de là vient l'idée de son *omniscience*.

Dire qu'elle sait tout, puisqu'elle embrasse toutes les intelligences passées, présentes et futures, c'est dire qu'il n'y a, pour elle, ni passé, ni avenir; par conséquent, tout, pour elle, est *instantané*, car la succession des idées et des sentimens ne peut être que l'attribut d'une intelligence bornée. Il ne peut donc pas y avoir, pour Dieu, de *temps* proprement dit. Son intelligence embrasse toutes les durées dans un seul instant, comme

elle embrasse tous les espaces dans un seul point. Ainsi, modes et substance, tout est éternel.

Nous allons voir bientôt que les objets de ces idées d'*étendue* et de *durée*, considérées comme sensibles et individuelles ou comme générales, n'ont aucune existence réelle, qu'ils ne sont dans le vrai que des phénomènes purement métaphysiques, des perceptions de rapport, des points de vue de l'esprit, en un mot, ces idées elles-mêmes. Mais avant d'aborder l'examen de cette question, qu'il me soit permis d'ajouter quelques mots et d'insister encore une fois sur l'influence de la parole.

Il est désormais incontestable que tout l'artifice d'un raisonnement puissant consiste à voir, *au moyen des mots*, un jugement dans un autre jugement, une idée dans une idée, et c'est ce que nous exprimons par cette formule, *passer du même au même*.

Ainsi, l'on raisonne quand on aperçoit l'analogie, c'est-à-dire le rapport d'identité qui existe entre des idées nées les unes des autres. Le raisonnement, c'est l'analogie.

L'homme, ainsi que la bête, raisonne, il est vrai, sans le secours des mots : mais alors les produits du raisonnement se réduisent, comme on voit, à bien peu de chose.

Le langage est donc, pour la pensée, ce que les instrumens d'optique sont pour la vue, avec cette différence que la puissance amplificative de ces instrumens, quelque grande qu'elle soit, a des bornes certaines, au lieu que la puissance d'un langage bien fait est sans limites appréciables.

Et quand on apprécierait ces limites, il n'en est pas moins visible qu'une série de raisonnemens d'une certaine étendue est impossible sans ce langage. Tout l'art de raisonner se réduit donc à une langue bien faite.

Or, « l'art de raisonner, dit Condillac, ne se » réduit à une langue bien faite, que parce que » l'ordre, dans nos idées, n'est lui-même que la » subordination qui est entre les noms donnés » aux genres et aux espèces : et puisque nous » n'avons de nouvelles idées que parce que nous » formons de nouvelles classes, il est évident que » nous ne déterminerons les idées qu'autant que » nous déterminerons les classes mêmes. Alors » nous raisonnerons bien, parce que l'analogie » nous conduira dans nos jugemens comme dans » l'intelligence des mots. (*Log.*, 2me partie.)

« Nous saurons nous servir des mots lorsqu'au « lieu d'y chercher des essences que nous n'avons » pas pu y mettre, nous n'y chercherons que ce

» que nous y avons mis, les rapports des choses » à nous, et ceux qu'elles ont entre elles. » (*Ibid.*)

» Enfin nous saurons nous servir des mots » lorsque l'analyse nous aura fait contracter l'ha» bitude d'en chercher la première acception » dans leur premier emploi, et toutes les autres » dans l'analogie. » (*Ibid.*)

On ne saurait donc trop le répéter : qu'un jugement soit exprimé par des mots d'une signification mal déterminée, ou, ce qui revient au même, que la proposition qui est l'énoncé de ce jugement soit composée de termes sans acception claire, sans signification précise, toutes les propositions ultérieures qu'on prétendra en déduire, n'auront, le plus souvent, qu'un sens vague, indéterminé, confus; quelquefois même elles n'auront aucun sens.

Qu'au contraire, la proposition soit composée de mots sans équivoque, d'un sens précis et bien déterminé, de mots enfin, dont l'acception particulière et les rapports mutuels puissent être facilement et promptement saisis; une multitude d'autres propositions en sortiront, pour ainsi dire, d'elles-mêmes; et toutes seront, à coup sûr, aussi lumineuses que promptement déduites.

C'est ainsi que j'ai pris à tâche de raisonner avec le lecteur dans toute la suite de cet ouvrage.

Ce procédé applicable à toutes les sciences est ce qu'on nomme communément *méthode* proprement dite ou *langue de raisonnement*.

La méthode fonde *les systèmes*. On appelle donc *système* (1) tout assemblage de plusieurs notions engendrées d'une première qui les *enveloppe* toutes, notions dérivées les unes des autres par une génération successive, en sorte que la dernière est, comme toutes les autres, identique avec la première.

Toute science, pour mériter ce nom de *science*, doit être un système bien ordonné, où toutes les parties liées et enchaînées entre elles par un rapport de succession et de filiation, ne forment qu'un seul tout.

C'est en suivant ce procédé que nous avons vu naître toutes nos idées dans un ordre successif, depuis notre première connaissance jusqu'à la dernière.

Par là seulement, nous avons découvert comment cette première connaissance a engendré toutes nos idées sensibles, et comment ces idées sensibles ont engendré toutes nos idées abstraites.

(1) συν τιθημι, COMPONO, placer ensemble.

et générales, que nous avons nommées idées métaphysiques ou intellectuelles.

Tout ce qu'il me reste à dire sur le langage et sur la méthode est compris dans les théories de la grammaire générale qui fait l'objet de la troisième partie.

J'entre maintenant dans l'examen de quelques-unes de ces notions qui ont fourni la plus ample matière aux disputes des philosophes. Commençons par les idées de *la durée* et de l'*espace*.

CHAPITRE XII.

Des idées de l'espace et de la durée.

J'ai dit que les idées, taut individuelles que générales, d'étendue et de durée n'avaient pas d'objets *réels*, c'est-à-dire que ces objets n'étaient, à coup sûr, que des points de vue de notre esprit.

Qu'est-ce, en effet, qu'un espace considéré en lui-même et d'une manière absolue? Rien; car nous ne voyons des espaces qu'en voyant les corps qui les occupent, c'est-à-dire en mesurant les intervalles qui séparent ces corps les uns des autres. L'idée générale de l'*espace* nous représente ensuite ce qu'ont entre elles de commun les idées *sensibles* et individuelles de tous les intervalles ou espaces particuliers que nous avons comparés entre eux, que nous avons mesurés. Elle n'est donc qu'un résultat de mesures et de rapports, et le mot qui l'exprime ne nous représente, non plus que toute autre idée générale, rien qui puisse avoir, en dehors de nous, la moindre réalité.

Il en est de même de l'idée *du temps*, ou de *la*

durée; elle n'est autre chose que nos sensations observées et comparées dans leurs marches successives. L'idée d'un temps déterminé ne nous représente, aussi bien que celle d'un espace, qu'un résultat de mesures et de rapports. Comme idée générale, elle nous offre seulement ce qu'ont entre elles de commun les idées sensibles et individuelles de toutes les durées que nous comparons. Ainsi, nous comparons le temps que met le soleil ou une étoile à revenir au méridien, avec le temps pendant lequel s'opère un autre phénomène quelconque. Ces deux temps, comme tous les temps qu'on voudra supposer, seront nécessairement *égaux* ou *inégaux;* et ne perdons pas de vue que cette égalité ou cette inégalité n'est sans contredit, qu'une perception de rapports, un point de vue de l'esprit. Tout le monde, en effet, conviendra qu'il serait absurde de soutenir que l'*égalité* ou l'*inégalité* de deux intervalles est une *entité*, un être *extérieur*. Mais tous les temps déterminés, qui sont des idées sensibles et individuelles, ont entre eux cela de commun, qu'ils consistent dans la *succession* d'un certain nombre de nos idées; et c'est ce point de vue commun, régulièrement abstrait et généralisé, que nous nommons *la durée*, ou *le temps*, en général. Lorsque ensuite, nous nous

faisons l'idée d'une durée si peu considérable qu'elle ne saurait embrasser aucune succession d'idées, nous la nommons *instant;* ou, pour mieux dire, *l'instant*, c'est l'absence de toute durée (1).

L'idée d'espace, considérée comme notion abstraite et générale, ne nous représente également que ce qu'ont entre elles de commun les idées sensibles et individuelles de tous les intervalles que nous avons comparés entre eux. Ainsi nous comparons l'intervalle qui sépare deux corps avec les intervalles qui séparent d'autres corps. Ces intervalles, qui sont égaux ou inégaux, ont cela de commun entre eux, qu'ils peuvent contenir ce qu'on appelle des corps. Ce point de vue commun, régulièrement abstrait

(1) C'est Descartes qui a découvert et qui a commencé le premier d'enseigner, dans une de ses *Lettres*, cette vérité importante, que la durée consiste uniquement dans la succession de nos idées. Locke n'a fait ensuite que développer l'énoncé de Descartes. Ce dernier s'exprime en ces termes : « L'*avant* et l'*après* d'une durée quelconque « vient à ma connaissance par l'*avant* et l'*après* de la du- » rée successive que j'aperçois dans ma propre pensée; » *prius et posterius durationis cujuscunque mihi inno-* » *tescit per prius et posterius durationis successivæ* » *quam in cogitatione meâ deprehendo.* »

et généralisé, nous le nommons *espace*. Nous nommons *point* l'absence de tout espace.

On voit donc que les idées individuelles et sensibles d'un tel espace et d'un tel temps déterminé, et, à bien plus forte raison, les idées abstraites et générales du Temps et de l'Espace ne nous représentent jamais que des ressemblances et des différences, en un mot, des rapports. Leurs objets ne sont enfin que des modifications de nous-mêmes : il n'y a pas d'être *réel*, de substances, qu'on appelle *Temps* ou *Espace* : il n'y a pas de temps absolu ou d'espace absolu; et le philosophe qui supposerait quelque réalité à ces êtres purement métaphysiques, ressemblerait aux poètes qui ont personnifié le Temps comme ils ont personnifié une foule d'autres abstractions, telles que l'Envie, la Crainte, la Foi, la Justice, le Crime, la Mort.

Les poètes, pour charmer notre imagination, n'ont presque dû parler qu'aux sens; et ils ont, pour ainsi dire, incarné tous les êtres de raison, tous les abstractions de l'esprit humain. Ces personnifications, ces réalisations brillantes ont exercé sur l'esprit du vulgaire et même sur l'esprit de quelques philosophes, une si grande influence, qu'ils se sont accoutumés, comme les poètes eux-mêmes, à voir des réalités partout.

On a été jusqu'à regarder les idées comme des êtres *réels*, comme des substances distinctes de notre substance. Les poètes ont représenté le principe sentant sous la figure d'une ombre ou d'un fantôme auquel ils ont donné des couleurs et des formes. Les philosophes ont été sur le point d'en faire autant. Les grands poètes ont été philosophes sans le savoir, et l'on peut bien ajouter que bon nombre de philosophes ont été aussi, mais fort mal à propos, poètes sans le savoir.

Il faudrait cependant ne jamais perdre de vue que l'objet du poète, fût-il philosophe, comme il doit l'être, est de plaire d'abord, et d'instruire ensuite, s'il le peut. Aussi, la fiction est-elle un droit pour lui :

> .... Pictoribus atque poetis
> Quidlibet audendi semper fuit æqua potestas.

Mais le but du philosophe est de découvrir la vérité, pour faire de sa découverte un système d'applications utiles au genre humain. Il doit donc la faire voir, en quelque sorte, dans toute sa nudité ; elle possède assez d'attraits pour plaire en cet état.

Lisons donc les poètes, exaltons notre âme, éclairons notre esprit en cherchant le plaisir au

milieu de leurs fictions et de leurs brillantes peintures. Ils ont reculé bien plus loin qu'on n'est généralement porté à le croire, les bornes de l'esprit humain, en créant, pour ainsi dire, et en perfectionnant le langage. Ils ont été philosophes par la peinture des sentimens vrais et par le développement des principes de morale qui sont formulés dans leurs écrits avec tant d'éclat et de charme. Ils ont été philosophes quand ils ont copié avec ressemblance les mouvemens, les couleurs et les formes de la nature matérielle, ainsi que les mouvemens et les passions du cœur humain. Mais pour tout ce qui regarde l'étude des principes et des ressorts de la pensée, assurément, ce n'est pas chez eux qu'il faut aller chercher le vrai. Ne nous en rapportons jamais, dans cette étude, qu'à l'expérience des faits, base unique de toute raison, seul fondement de toute certitude; et gardons-nous toujours, dans l'intérêt de la vérité aussi bien que du goût, d'introduire la poésie dans la métaphysique ou même la métaphysique dans la poésie. Un bien petit nombre de poètes ont par fois réussi à former cette alliance avec bonheur.

CHAPITRE XIII.

Continuation du même sujet. Digression à propos des idées de Néant, d'Immensité et d'Éternité.

Toutes les durées et tous les espaces dont nous acquérons l'idée en les mesurant, en les comparant, ont pour nous des bornes. Les distances et les temps, inégaux entre eux, se prolongent plus ou moins par l'imagination, qui peut ajouter un espace à un espace, une durée à une autre durée. De là naissent les notions de l'immensité et de l'éternité, notions qui n'ont pas d'objets extérieurs et réels, et qui ne sont, comme les idées de l'espace limité et de la durée limitée, que les transformations des notions individuelles et sensibles de toutes les durées particulières et de tous les espaces particuliers que nous avons connus en les comparant. Il est donc certain qu'en dehors de nous, il n'existe rien qui se nomme l'Immensité et l'Éternité.

Nous passons, par une composition d'idées, de la notion du fini dans l'espace ou dans la durée à celle de l'infini : cette dernière n'est autre chose que la première combinée avec la no-

tion d'*absence*, ou de *négation*, qui est le principe de l'idée de *néant*.

Nous voyons, nous *sentons* les choses présentes à nos yeux; et quand nous cessons de les voir, de les sentir, elles cessent, en quelque manière, d'exister pour nous, jusqu'au moment où nous les retrouvons, où nous les *sentons* de nouveau. Ces cessations momentanées d'existence qui sont, comme on le voit, des idées sensibles et individuelles, se transforment en l'idée générale que nous désignons par le mot *absence* et par le mot *négation*.

Mais il y a plus : nous voyons, nous *sentons* encore que certaines choses se *détruisent*, et avant que l'expérience ne nous ait appris que *rien ne retourne à rien*, nous voyons, nous sentons les choses *être* et *cesser d'être* ou passer de l'existence au néant (1).

Nous voyons, nous *sentons* que certaines choses commencent d'être, et avant que l'expérience ne nous ait appris que *de rien ne vient rien*, nous les voyons, nous les *sentons* passer du néant à l'existence. Elles nous paraissent donc,

(1) Dans l'enfance, l'idée de *destruction* est pour nous la même chose que l'idée d'*annihilation*.

placées, pour ainsi dire, entre deux néants, l'un qui les précède, et l'autre qui les suit.

Nous formons souvent de l'idée de *néant* un attribut, que nous appliquons à des choses qui, loin d'avoir la moindre réalité, ne peuvent jamais être que des noms, puisque cet attribut est l'absence ou la négation de tout être et de toute manière d'être, dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. Ainsi, quand vous dites : *le phénix n'existe pas*, le sujet de cette proposition vous représente une idée qui, toute individuelle qu'elle est, n'a cependant pas d'objet réel, quoique ce sujet soit un nom propre.

Le *Néant* est aussi lui-même un nom propre dont l'objet n'est pas réel ; et cet objet sans réalité, les poètes peuvent bien le personnifier, comme l'a fait Voltaire, en lui donnant tous les attributs qu'il leur plaira d'imaginer. Quant aux philosophes, ils n'y verront jamais autre chose que ce que nous venons de dire, à moins de se faire poètes.

On voit, maintenant, de quelle manière l'esprit humain passe de l'idée de la durée et de l'étendue limitées, à l'idée de la durée et de l'étendue sans limites ; de l'espace qui a des bornes, à l'immensité ; de la durée finie, à la durée sans fin, à l'éternité.

En effet, l'idée de l'immensité et celle de l'éternité se forment par composition, de trois idées, savoir : de l'idée d'*espace* ou de l'idée de *temps* combinée avec l'idée de *bornes* et avec l'idée d'*absence*.

Or les idées générales d'*espace*, de *temps*, de *bornes* et d'*absence* ou *négation*, dérivent, comme on vient de le voir, d'idées sensibles et individuelles.

Nous sommes assurés, quoiqu'il nous soit impossible de le concevoir, que le premier principe n'a pas eu de commencement. Car affirmer que la cause ou origine première a commencé une fois, ce serait dire qu'elle n'est pas première. Dire qu'elle n'a jamais commencé et qu'elle existe seule, c'est dire qu'elle ne cessera jamais d'être; car il n'est rien qui puisse l'anéantir, et elle ne peut s'anéantir elle-même, par cela seul qu'elle est substance. Le monde est émané d'elle seule. Ainsi le monde n'est que la pensée même de Dieu. Manifestation de l'essence suprême, comme elle il est sans bornes, comme elle il n'a jamais commencé et ne cessera jamais d'être; comme elle il est immense, il est éternel. Par conséquent l'idée de la création ne commence, pour le philosophe, qu'à l'idée de ce que les anciens ont appelé le *Chaos*, et de ce que la Genèse présente

comme un assemblage de confusion et de ténèbres, c'est-à-dire à l'idée d'une époque où le système de l'univers n'était pas *pour nous* tel qu'il est; je dis *pour nous*, car pour l'intelligence infinie, le monde est *instantanément* tout ce qu'il a été, tout ce qu'il est et tout ce qu'il sera.

CHAPITRE XIV.

Objections contre le doctrine qui précède.

Reid et son éloquent disciple, M. Royer-Collard, ont professé sur les idées de durée et d'espace une doctrine bien opposée à notre théorie.

Cette doctrine est appuyée sur l'autorité de deux grands noms; elle est d'ailleurs soutenue aujourd'hui par des savans et par des écrivains dont le mérite est incontestable. C'est un motif pour attaquer avec plus de force les erreurs qu'elle renferme, sans dissimuler aucune des raisons apparentes qui lui servent d'appui. Je citerai donc en entier les propres paroles de l'illustre professeur français.

« Le premier acte de la mémoire, dit-il, em-
» porte la conviction de notre existence identi-
» que et continue, depuis l'événement qui est
» l'objet de cet acte; mais notre identité continue
» n'est autre chose que notre durée. La durée est
» renfermée dans l'identité; l'une et l'autre le
» sont dans l'exercice de la mémoire. Puisque
» nous ne nous souvenons que de nous-mêmes,

» la durée qui nous est donnée par la mémoire » est nécessairement la nôtre ; car si elle n'était » pas la nôtre nous n'aurions pas le sentiment » de notre identité. Mais le *moi* seul est identi- » que ; ses pensées varient à tout moment. La » durée qui est renfermée dans l'identité *appar- » tient donc au moi seul, non à ses pensées ;* elle » est donc antérieure à la succession de celles-ci ; » *il ne dure pas parce que ses pensées se suc- » cèdent, mais ses pensées se succèdent parce » qu'il dure.* La succession présuppose la durée, » dans laquelle elle n'est qu'un rapport de nom- » bre, comme le mouvement présuppose l'éten- » due. Qu'on ne cherche pas l'origine de la durée » dans la succession : on ne la trouvera que dans » l'activité du *moi*. Le *moi* dure *parce qu'il agit ; » il dure sans cesse*, parce qu'il agit sans cesse ; » sa durée c'est son *action* continue, réfléchie » dans la conscience et dans la mémoire. De la » continuité de l'action naît la continuité de la » durée. Si l'action cessait pour recommencer et » cessait encore pour recommencer encore, le *moi* » se sentirait à chaque instant défaillir et renaître. » La durée serait une quantité discrète comme » le nombre ; *ses parties seraient séparées par » des intervalles où il n'y aurait pas de durée. » Elle est une quantité continue, parce que le*

» *moi se sent continu, et il se sent continu, parce*
» *que son action est continue.* » (1)

Commençons par l'examen de l'idée fondamentale sur laquelle repose toute la seconde partie de cet exposé :

Le moi dure parce qu'il agit..... De la continuité de l'action naît la continuité de la durée.

D'après ce que j'ai rigoureusement établi dans la théorie des facultés (2), on ne peut considérer l'action et la sensation comme isolées l'une de l'autre. Dire que le *moi* dure parce qu'il agit, c'est dire qu'il dure parce qu'il se sent, et il ne peut se sentir que par la comparaison des modifications successives dont il est affecté. Comparer, c'est agir et sentir. Ainsi, le sentiment de sa durée n'est, comme le sentiment de son existence, que la perception du rapport de succession et de différence de ses transformations diverses. En un mot, le sentiment de notre durée et celui de notre identité continue ou de notre *moi* ne sont

(1) L'erreur de ces dernières propositions est déjà visible pour tout le monde ; car chacun sait par expérience que le *moi* éprouve des interruptions assez longues et des défaillances très fréquentes, soit par le sommeil, soit par l'effet d'accidens morbides.

(2) Chapitres II, III et IV de cette première Partie.

au fond qu'une seule et même chose, et ils consistent uniquement dans la succession de nos idées rappelées, comparées et coordonnées, comme semblables ou différentes et comme antérieures ou postérieures les unes aux autres. Le *moi* ne se sentirait pas durer, parce qu'il ne se sentirait pas lui-même, s'il ne percevait pas les modifications différentes qui l'affectent successivement. Il suffit d'appuyer cette vérité sur une démonstration un peu détaillée pour renverser les assertions spécieuses contenues dans la première partie du passage cité.

J'ai prouvé que l'idée du *moi* sort des idées de chacune des modifications dont nous sommes successivement affectés, modifications variables et passagères, qui, comparées entre elles, nous mènent à la conviction de notre existence, à la conscience du *moi*, ou de l'être identique et continu, puisqu'en effet nous ne pouvons nous sentir modifiés, sans sentir le sujet de nos modifications, le *moi;* et que nous ne pouvons sentir ce sujet sans le sentir successivement modifié, puisque enfin c'est uniquement par la comparaison de nos modifications entre elles et de ces modifications *variables* avec l'être *constant* qui en est le support, que l'idée du *moi* prend naissance et que nous nous faisons ensuite, en générali-

sant cette idée individuelle du *moi*, la notion générale de substance. Ainsi, cette première idée, cette sensation du *moi*, principe radical de toutes les autres, n'est point isolé; elle n'est pas simple, elle n'est pas absolue; elle est, au contraire, multiple, corrélative, complexe, en ce sens qu'elle se compose essentiellement de plusieurs perceptions simultanées, de plusieurs notions réunies et comparées entre elles, notions qui sont celles d'un sujet et de plusieurs attributs, notions enfin qui ne peuvent exister séparément les unes des autres; c'est par là que j'ai démontré que sensibilité et raisonnement ne sont qu'un même phénomène, en ce qu'il ne peut y avoir en nous la moindre sensation sans qu'il y ait jugement multiple.

Il est donc bien certain que si l'être sensible ne passait point par une filière de modifications différentes et plus ou moins multipliées, ou même encore s'il ne se rappelait, s'il ne se représentait aucune modification passée pour la comparer avec la modification actuelle, non-seulement il ne se sentirait pas durer, mais il ne se sentirait pas même exister; car le sentiment de la durée implique celui de l'existence, comme le sentiment de l'existence implique celui de la durée : en un mot, ils sont identiques. Il n'y a pas de

durée sans *moi*, ni de *moi* sans durée (1).

Animez la statue en ne lui donnant que l'organe de l'odorat, et sans qu'une modification actuelle de cet organe réveille en elle une modification précédente; en un mot, privez-la de mémoire, puis soumettez-la tour à tour aux impressions multipliées de plusieurs corps odoriférans; toutes ces impressions ne produiront en elle aucune sensation, parce qu'elle ne pourra pas les comparer, les démêler, en un mot, les juger.

---

(1) Les conteurs de l'antiquité rapportent que le philosophe Épiménides s'endormit, à l'âge de quarante ans, d'un sommeil qui dura quatre-vingt dix-neuf années. Si ce sommeil fut sans rêves, le philosophe s'éveillant à l'âge de cent trente-neuf ans, n'en avait pas duré plus de quarante.

Je sais bien que ma réflexion sur cette fable n'embarrassera nullement l'école écossaise, et que M. Jouffroy, l'un de ses disciples les plus distingués, a cru y répondre d'avance en affirmant que l'*âme ne dort jamais;* c'est-à-dire sans doute que le *moi* n'éprouve jamais aucune interruption, même dans le plus profond sommeil, même dans la syncope, même dans l'apoplexie et dans la catalepsie. Or une pareille assertion n'est-elle pas un démenti formel donné à l'observation et à l'expérience de tous les jours? Elle doit paraître bien étrange de la part de philosophes qui ont déclaré prendre le *sens commun* pour base principale de toute certitude.

Dans un cas pareil, chaque modification étant isolée pour la statue, et, par conséquent, absolue, simple, instantanée, elle ne pourra sentir ni sa durée, ni son être. Il ne faut donc pas dire que *ses idées se succèdent parce qu'elle dure*, mais bien qu'*elle dure parce que ses idées se succèdent*, et qu'enfin la succession ne présuppose pas la durée, puisqu'il n'y a pas de *moi*, ni par conséquent de *durée* sans la succession.

Le sentiment de sa durée, sentiment identique avec celui de son *moi*, n'étant que la succession de ses différens modes comparés entre eux, il s'ensuit que les parties de cette durée seront pour elle plus ou moins considérables, suivant l'état de son organisation et suivant la nature ou le nombre de ses idées.

Ainsi, dans l'espace d'une première minute, faites-lui sentir trois odeurs qui n'affectent que très légèrement son odorat; et dans la minute suivante, offrez-lui en cinq ou six autres qui offensent vivement cet organe. Ces deux durées sont égales pour nous qui les comparons avec une troisième, par exemple, avec le temps que met l'aiguille d'une montre à passer d'un point à un autre du cadran; mais pour la statue, elles sont loin d'être égales; la seconde sera beaucoup plus longue que la première, par cela seul qu'elle

aura éprouvé des sensations plus vives et plus nombreuses. D'ailleurs, c'est ce qui nous arrive à nous-mêmes lorsque, nous retraçant une durée périodique, une heure, un jour, un mois, une année, où nous avons été affectés de perceptions changeantes, vives et multipliées, nous la comparons avec une autre durée semblable, où nous n'avons mené qu'une vie monotone, qu'une vie toute composée de sensations faibles, peu nombreuses, et que chaque jour voit constamment se reproduire de la même manière. Ces deux durées ne sont réellement point égales pour nous, et elles ne peuvent nous paraître telles que quand nous les comparons à une troisième qui est la durée d'une révolution céleste ou de quelque autre phénomène. C'est ainsi qu'un homme, sorti de son village pour aller passer une seule année dans la capitale, a eu plus de durée dans le cours de cette période que dans tout le reste de sa vie; et dix années d'existence, passées dans une solitude, procurent à l'homme instruit et laborieux plus de durée qu'une longue vie tout entière n'en donne à l'homme oisif et médiocre placé au milieu d'un grand nombre d'impressions qui n'agissent point sur lui.

L'état de nos organes influe d'une manière plus sensible encore sur notre durée. Souvent un

quart d'heure de sommeil nous offre une suite de songes composés d'images et d'événemens si variés et si nombreux, que nous sommes surpris, au réveil, d'avoir dormi si peu de temps; c'est ce qui nous arrive d'ordinaire dans l'état de maladie.

Tous ces exemples suffisent pour faire concevoir comment les êtres sensibles ont des durées *différentes suivant la différence de leur nature et l'état accidentel de leur organisation.*

Condillac, au moyen d'une supposition ingénieuse, a rendu cette théorie très facile à comprendre. Pour ne pas dépouiller ses réflexions de leurs traits d'éclat et de force, le lecteur me permettra d'en reproduire le texte en entier. C'est dans le même but que je fais suivre cette citation de celle d'un excellent passage du P. Malebranche sur la grandeur des corps, et des belles paroles de Pascal sur la nature considérée dans son infinie grandeur et dans son infinie petitesse (1). J'achèverai en terminant l'examen du système exposé et défendu par M. Royer-Collard.

---

(1) Le rapprochement de ces trois morceaux qui sont fort courts, vaut une longue dissertation. Il n'est pas possible de rien dire de mieux sur ce sujet.

« L'idée de la durée, dit Condillac (1), n'est » point absolue; et lorsque nous disons que le » temps coule rapidement ou lentement, cela ne » signifie autre chose, sinon que les révolu- » tions qui servent à le mesurer, se font avec » plus de rapidité ou avec plus de lenteur que » nos idées ne se succèdent. On peut s'en con- » vaincre par une supposition.

» Si nous imaginons qu'un monde composé » d'autant de parties que le nôtre, ne fût pas » plus gros qu'une noisette, il est hors de doute » que les astres s'y leveraient et s'y coucheraient » des milliers de fois dans une de nos heures, » et qu'organisés comme nous le sommes, nous » n'en pourrions pas suivre les mouvemens. » Il faudrait donc que les organes des intelli- » gences destinées à l'habiter, fussent propor- » tionnés à des révolutions aussi subites.

» Ainsi, pendant que la terre de ce petit » monde tournera sur son axe et autour de son » soleil, ses habitans recevront autant d'idées » que nous en avons pendant que notre terre » fait de semblables révolutions. Dès lors, il est » évident que leurs jours et leurs années leur

(1) *Traité des Sensations*, première partie, chapitre IV, § XVIII.

» paraîtront aussi longs que les nôtres nous le
» paraissent.

» En supposant un autre monde, auquel le
» nôtre serait aussi inférieur qu'il est supérieur à
» celui que je viens de feindre, il faudrait don-
» ner à ses habitans des organes dont l'action
» serait trop lente pour apercevoir les révolu-
» tions de nos astres. Ils seraient, par rapport à
» notre monde, comme nous par rapport à ce
» monde gros comme une noisette. Ils ne sau-
» raient distinguer une succession de mou-
» vemens.

» Demandons enfin aux habitans de ces mon-
» des quelle en est la durée : ceux du plus petit
» compteront des millions de siècles, et ceux
» du plus grand, ouvrant à peine les yeux, ré-
» pondront qu'ils ne font que de naître.

» La notion de la durée est donc toute rela-
» tive : chacun n'en juge que par la succession
» de ses idées, et vraisemblablement il n'y a
» point deux hommes qui, dans un temps
» donné, comptent un égal nombre d'instans :
» car il y a lieu de présumer qu'il n'y en a pas
» deux dont la mémoire retrace toujours les idées
» avec la même rapidité.

» Par conséquent une sensation qui se conser-
» vera uniformément pendant un an ou mille,

» si l'on veut, ne sera qu'*un instant* à l'égard de
» notre statue; comme une idée que nous con-
» servons pendant que les habitans du petit
» monde comptent des siècles, est un instant
» pour nous.

» C'est donc une erreur de penser que tous les
» êtres jugent également de la durée, et comptent
» le même nombre d'instans. La présence d'une
» idée qui ne varie point, n'étant qu'un instant
» à notre égard, c'est une conséquence que tous
» les momens de notre durée nous paraissent
» égaux; mais ce n'est pas une preuve qu'il le
» soient. »

Il ajoute en note : « La supposition de ces
» mondes fait comprendre que pour les imagi-
» ner plus anciens les uns que les autres, il n'est
» pas besoin d'une éternité successive, dans la-
» quelle ils aient été créés plus tôt ou plus tard. Il
» suffit de varier les révolutions et d'y propor-
» tionner les organes des habitans.

» Cette supposition fait encore connaître qu'un
» instant de la durée d'un être peut coexister
» et coexiste en effet à plusieurs instans de la
» durée d'un autre. Nous pouvons donc imagi-
» ner des intelligences qui aperçoivent tout-à-
» la-fois des idées que nous n'avons que suc-
» cessivement, et arriver, en quelque sorte,

» jusqu'à un esprit qui embrasse dans *un instant* » toutes les connaissances que les créatures n'ont » que dans une suite de siècles, *et qui, par con-* » *séquent, n'essuie aucune succession.* Il sera » comme au centre de tous ces mondes où l'on » juge si différemment de la durée; et saisissant » d'un coup d'œil tout ce qui leur arrive, il en » verra tout-à-la-fois le passé, le présent et » l'avenir.

» Par ce moyen, nous nous formons, autant » qu'il est en notre pouvoir, l'idée d'un *instant* » *indivisible et permanent* auquel les instans » des créatures coexistent et dans lequel ils se » succèdent. Je dis *autant qu'il est en notre pou-* » *voir,* car ce n'est ici qu'une idée de comparai- » son. Ni nous, ni toute autre créature ne pour- » rons avoir une notion parfaite de l'éternité: » Dieu seul la connaît parce que lui seul en » jouit. »

Plus loin il rend raison de la diversité des jugemens que nous portons sur la durée (1). « Trois choses, dit-il, concourent aux juge- » mens que nous portons sur la durée : 1° la » succession de nos idées; en second lieu, la » connaissance des révolutions solaires; enfin

(1) *Traité des Sensations,* troisième partie, Chap. VII.

» la liaison des événemens à ces révolutions:
» C'est de là que naissent pour le commun » des hommes les apparences des jours si longs » et des années si courtes; et pour un petit » nombre, les apparences des jours courts et » des années longues.

» Que la statue soit quelque temps dans un » état dont l'uniformité l'ennuie, elle en remar- » quera davantage le temps que le soleil sera » sur l'horizon; et chaque jour lui paraîtra d'une » longueur insupportable. Si elle passe de la » sorte une année, elle voit que tous ses jours » ont été semblables, et *sa mémoire n'en mar- » quant pas la suite par une multitude d'événe- » mens*, ils lui semblent s'être écoulés avec une » rapidité étonnante.

» Si ces jours, au contraire, passés dans un » état où elle se plaît, pouvaient être chacun » l'époque d'un événement singulier, elle re- » marquerait à peine le temps que le soleil est » sur l'horizon, et elle les trouverait d'une » brièveté surprenante. Mais une année lui pa- » raîtrait longue, parce qu'elle se la retracerait » comme la succession d'une multitude de jours » distingués par une suite d'événemens.

» Voilà pourquoi, dans le désœuvrement, nous » nous plaignons de la lenteur des jours et de la

» rapidité des années. L'occupation, au con-
» traire, fait paraître les jours courts et les an-
» nées longues; les jours courts, parce que nous
» ne faisons pas attention au temps dont les ré-
» volutions solaires font la mesure; les années
» longues, parce que nous nous les rappelons
» par une suite de choses qui supposent une
» durée considérable. »

Malebranche avait seulement considéré la manière dont nous devons juger de l'étendue; et sa façon de l'envisager correspond exactement à celle dont Condillac envisage la durée. Il s'exprime en ces termes (1) :

« Imaginons-nous que Dieu ait fait en petit,
» et d'une portion de matière de la grosseur
» d'une balle, un ciel et une terre, et des hommes
» sur cette terre, avec les mêmes proportions
» qui sont observées dans ce grand monde. Ces
» petits hommes se verraient les uns les autres,
» et les parties de leurs corps, et même les pe-
» tits animaux qui seraient capables de les in-
» commoder : car autrement leurs yeux leur
» seraient inutiles pour leur conservation. Il est
» donc manifeste, dans cette supposition, que
» ces petits hommes auraient des idées de la

(1) De la *Recherche de la vérité*, livre I[er], Chap. VI.

» grandeur des corps, bien différentes de celles » que nous en avons, puisqu'ils regarderaient » leur petit monde, qui ne serait qu'une balle à » notre égard, comme des espaces infinis, à peu » près de même que nous jugeons du monde » dans lequel nous sommes.

» Ou, si nous le trouvons plus facile à conce- » voir, pensons que Dieu ait fait une terre infi- » niment plus vaste que celle que nous habi- » tons; de sorte que cette nouvelle terre soit à » la nôtre, comme la nôtre serait à celle dont » nous venons de parler dans la supposition » précédente. Pensons outre cela que Dieu ait » gardé dans toutes les parties qui composeraient » ce nouveau monde, la même proportion que » dans celles qui composent le nôtre. Il est clair » que les hommes de ce dernier monde seraient » plus grands qu'il n'y a d'espace entre notre » terre et les étoiles les plus éloignées que nous » voyons; et, cela étant, il est visible que, s'ils » avaient les mêmes idées de l'étendue des corps » que nous en avons, ils ne pourraient pas » distinguer quelques-unes des parties de leur » propre corps, et qu'ils en verraient quelques » autres d'une grosseur énorme. De sorte qu'il » est ridicule de penser qu'ils vissent les choses » de la même grandeur que nous les voyons. »

CHAPITRE XV.

Continuation du même sujet.

Écoutons maintenant Pascal dans ses poétiques réflexions sur l'immensité de l'univers :

« Qu'il ne s'arrête donc pas, dit-il, en parlant
» de l'homme, à regarder simplement les objets
» qui l'environnent : qu'il contemple la nature
» entière dans sa haute et pleine majesté; qu'il
» considère cette éclatante lumière, mise comme
» une lampe éternelle pour éclairer l'univers;
» que la terre lui paraisse comme un point au
» prix du vaste tour que cet astre décrit; et qu'il
» s'étonne de ce que ce vaste tour n'est lui-même
» qu'un point très délicat, à l'égard de celui que
» les astres qui roulent dans le firmament em-
» brassent. Mais si notre vue s'arrête là, que
» l'imagination passe outre : elle se lassera plus
» tôt de concevoir, que la nature de fournir.
» Tout ce que nous voyons du monde n'est
» qu'un trait imperceptible dans l'ample sein
» de la nature : nulle idée n'approche de l'é-
» tendue de ses espaces. Nous avons beau en-

» fier nos conceptions, nous n'enfantons que
» des atomes au prix de *la réalité des choses* :
» c'est une sphère infinie dont le centre est par-
» tout, la circonférence nulle part : enfin c'est
» un des plus grands caractères sensibles de la
» toute-puissance de Dieu, que notre imagina-
» tion se perde dans cette pensée. »

Apprécions cette page brillante à sa juste valeur.

Les beaux passages de Condillac et de Malebranche qu'on vient de lire à la fin du chapitre qui précède, font assez comprendre comment rien dans l'univers n'est absolument *grand*, ni absolument *petit*. Ces notions de *grandeur* et de *petitesse*, qui, de l'aveu de tout le monde, sont des idées relatives, n'ont assurément pas d'objet extérieur, et avec une autre nature, c'est-à-dire avec d'autres facultés, ou, ce qui revient au même, avec une autre organisation que celle dont nous sommes doués, nous sentirions des rapports forts différens de ceux que nous sentons dans notre état actuel.

Ceci est d'autant mieux prouvé, que nous sommes les maîtres de modifier à volonté notre organisation, de manière à produire en nous un pareil changement. Qu'on place, par exemple, sur notre œil droit un verre qui grossisse les

objets, et sur notre œil gauche un verre qui les rapetisse dans la même proportion; un cheval vu de l'œil gauche et un mouton vu de l'œil droit pourront être de la même grosseur à nos yeux. Un dérangement naturel dans nos organes produit le même résultat, et nous fait sentir des rapports si différens, que l'ancien système de nos connaissances en est complétement bouleversé.

Il ne faut donc pas tant nous extasier sur l'extrême grandeur ou sur l'extrême petitesse des corps, ni sur les vastes distances qui les séparent, car c'est nous étonner de nos propres idées.

« L'homme, a dit un grand écrivain, est l'an-
» neau du milieu dans la chaîne des intelli-
» gences. » On ne peut se dissimuler que cette pensée, belle si l'on veut comme poésie, porte entièrement à faux sous le point de vue philosophique. En effet, tout n'est-il pas principe, milieu et fin dans le monde intellectuel, comme dans le monde qu'on a nommé physique? L'intelligence des derniers animaux, comme celle des êtres supérieurs à l'homme, n'est-elle pas également *milieu* dans la sphère infinie des intelligences?

Oui, l'univers est infini dans son extrême grandeur comme dans son extrême petitesse;

mais *grandeur* et *petitesse* ne sont rien hors de nous, puisqu'ils n'expriment que des relations, des points de vue, des sensations, des manières d'être du *moi*.

Écoutons néanmoins Pascal considérant encore l'univers sous ces deux points de vue opposés de *grandeur* et de *petitesse*.

« Mais pour lui présenter (à l'homme) un au-
» tre prodige aussi étonnant; qu'il recherche,
» dans ce qu'il connaît, les choses les plus déli-
» cates : qu'un ciron, par exemple, lui offre, dans
» la petitesse de son corps, des parties incompa-
» rablement plus petites, des jambes avec des
» jointures, des veines dans ces jambes, du sang
» dans ces veines, des humeurs dans ce sang,
» des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs
» dans ces gouttes. Que divisant encore ces der-
» nières choses, il épuise ses forces et ses concep-
» tions, et que le dernier objet où il peut arriver
» soit maintenant celui de notre discours. Il
» pensera peut-être que c'est là l'extrême peti-
» tesse de la nature : je veux lui faire voir là-de-
» dans un abîme nouveau. Je veux lui peindre
» non-seulement l'univers visible, mais encore
» tout ce qu'il est capable de concevoir de l'im-
» mensité de la nature, dans l'enceinte de cet
» atome imperceptible. Qu'il y voie une infinité

» de mondes dont chacun a son firmament, ses » planètes, sa terre, en la même proportion que » le monde visible, dans cette terre, des ani» maux, et enfin des cirons dans lesquels il » retrouvera ce que les premiers ont donné, » trouvant encore dans les autres la même » chose, sans fin et sans repos. Qu'il se perde » dans ces merveilles aussi étonnantes par leur » petitesse que les autres par leur étendue. Car » qui n'admirera que notre corps, qui tantôt » n'était pas perceptible dans l'univers imper» ceptible lui-même dans le sein du tout, soit » maintenant un colosse, un monde, ou plutôt » un tout, à l'égard de la dernière petitesse où » l'on ne peut arriver. »

Pascal nous fait entendre ailleurs qu'il y a deux infinis dans le *temps*, deux infinis dans le *nombre*, deux infinis dans l'*espace*, deux infinis dans le *mouvement*. Ainsi, l'homme et tout ce qui, dans le monde, frappe les yeux de l'homme, est un néant à l'égard de l'infini, un infini à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. L'univers, d'après Pascal lui-même, n'est donc qu'un être infini, où tout est lié par des rapports invisibles pour former l'immense unité; et, si la nature, considérée sous le rapport de l'étendue, est infinie, n'en est-il pas de même de la nature

considérée sous le rapport de l'intelligence? Nous verrons plus tard ce qu'il faut penser de l'étendue par rapport à ce qu'il nous a plu de nommer *corps* ou *matière*. Mais on voit déjà que l'objet de cette idée d'*étendue*, considérée en général, n'est qu'un point de vue de l'esprit, un être de raison.

Comme il nous est impossible d'arriver à l'idée complète, soit du néant, soit de l'infini dans l'étendue, de même nous ne saurions parvenir à l'idée complète soit de l'infini, soit du dernier degré dans l'intelligence.

Tous les mouvemens sont *milieu* entre la dernière lenteur et la dernière vitesse; toutes les étendues sont *milieu* entre le point et l'espace infini; de même, toutes les intelligences, liées en quelque manière entre elles par des nœuds invisibles pour former unité, sont *milieu* entre la dernière des intelligences et l'intelligence infinie.

Ainsi tous les *moi* ne sont que les émanations, comme l'ont dit quelques anciens, c'est-à-dire les transformations, les modes divers du *moi* universel qui embrasse tout dans son immensité et dans son éternité.

La substance de tous les êtres est donc la même, et ils sont identiques entre eux, comme attributs différens d'un seul et même sujet. De

là est né le système entrevu par d'anciens philosophes, de l'identité absolue ou de la consubtantialité universelle, système résumé dans cet axiome fameux, *tout est dans tout*. Aussi, ai-je prouvé déjà que toute idée d'un attribut porte nécessairement en soi l'idée de son sujet, et que l'idée de ce sujet porte avec elle toutes les idées de ses attributs divers. Il y a donc identité entre un attribut et un attribut, puisqu'il y a identité entre tout attribut et son sujet. *In Deo vivimus, movemur ac sumus !* (1).

---

(1) Quoique ces notions semblent, au premier abord, assez difficiles à saisir, elles n'en sont pas moins à la portée de tous les esprits qui auront appris à se servir utilement du langage pour analyser leurs sensations, puisque c'est uniquement par la décomposition ou transformation de leurs sensations qu'ils peuvent obtenir une connaissance nouvelle de quelque nature qu'elle soit.

Il n'y a pas de métaphysique transcendante; et s'il arrive que la philosophie, comme toute autre science, ne soit pas accessible à tout le monde, on ne doit s'en prendre qu'au mauvais langage de ceux qui l'ont traitée.

« Il ne faut pas guinder l'esprit, dit Pascal; il ne faut » pas donner à ces bonnes choses le nom de grandes, » hautes, élevées, sublimes; cela perd tout. Je voudrais les nommer basses, communes, familières; ces » noms-là leur conviennent mieux; je hais les mots » d'enflure. »

Mais il est temps d'en finir avec la doctrine de l'école écossaise.

M. Royer-Collard, pour montrer comment l'esprit humain passe de l'idée de la durée limitée à l'idée de la durée illimitée, continue en ces mots : « A l'occasion de la durée contingente et » limitée des choses, nous comprenons une » durée nécessaire et illimitée, théâtre éternel » de toutes ces existences ; et non-seulement » nous la comprenons, mais *nous sommes in-* » *vinciblement persuadés de sa réalité.* Cette » durée est le temps. Que la pensée anéantisse, » elle le peut, et les choses et leur succession ; » il n'est pas en son pouvoir d'anéantir le temps ; » *il subsiste vide d'événemens ; il continue de* » *s'écouler quoiqu'il n'entraîne plus rien dans* » *son cours.* Dans l'ordre de la connaissance, » c'est la durée particulière du *moi* qui amène » le temps. Dans l'ordre de la nature, le temps » est antérieur à toutes les vicissitudes qui s'o- » pèrent en lui, à toutes les révolutions par » lesquelles nous le mesurons. Le commence- » ment du temps implique contradiction ; la » supposition d'un temps qui aurait précédé le » temps est absurde. »

Ainsi, voilà le temps et l'éternité transformés, ainsi que l'espace, en êtres réels ! Le temps li-

mité ne consiste donc plus dans les durées comparatives qui séparent les événemens les uns des autres; l'éternité n'est plus une idée composée de celle de *temps* et de celle d'*infini* ou *négation des bornes!* C'est un être qui *subsiste* hors de notre esprit et qui *subsiste vide d'événemens*; en un mot, c'est une substance! Par conséquent, si l'on suppose que rien n'existe, le temps n'en existe pas moins; ou, ce qui revient au même, quoiqu'il n'y ait rien, quelque chose dure; ou enfin, quoique *rien ne dure* puisque rien n'existe, il y a toujours de la durée!

Certes, les poètes et Platon lui-même, n'ont pas imaginé d'êtres plus fantastiques et plus curieux que ce temps et cet espace ainsi réalisés par un philosophe. J'aime mieux Saturne armé de sa faux et de son sablier : cette image emblématique nous instruit du moins en affectant nos sens. Mais dire, en philosophie, que le temps et surtout l'espace, qui n'est que le vide, existe *réellement* hors de nos sensations, c'est réaliser le néant; car, après tout, le néant n'est que l'espace vide. C'est dire que ce qui n'existe pas a de l'existence. Tranchons le mot, c'est proclamer l'absurde. Au reste, ce travers n'appartient pas seulement à la philosophie qui, de nos jours, s'intitule nouvelle. Clarke et Newton

lui-même, soutenant la réalité de l'espace, disaient : *l'espace a des propriétés, il est étendu, il est mesurable; donc il existe.*

Mais tous les êtres de raison qui ne sont que nos idées n'ont-ils pas des propriétés, qui ne sont que les points de vue par lesquels passent successivement ces idées? Le cercle en général, ou le triangle en général, ne sont pas des êtres réels; ils n'en ont pas moins des propriétés, ce qui signifie seulement que nous considérons ces idées sous un nombre infini de rapports divers.

Newton va plus loin encore, il affirme que l'espace est le *sensorium* de Dieu : « J'ai cru entendre ce grand mot autrefois, disait Voltaire » devenu vieux, car j'étais jeune; à présent je » ne l'entends pas plus que les explications de » l'Apocalypse. L'espace, *sensorium* de Dieu, » organe intérieur de Dieu! Je m'y perds et » Newton aussi. »

Enfin, M. Royer-Collard comparant entre elles les idées de la durée et de l'espace, termine ainsi :

« Comme la notion de durée devient indé- » pendante des événemens qui nous l'ont donnée, » de même, la notion de l'étendue, aussitôt que » nous l'avons acquise, devient indépendante » des objets où nous l'avons trouvée, *quand la*

» *pensée anéantit ceux-ci, elle n'anéantit pas*
» *l'espace qui les contenait* ».

C'est toujours la continuation de la même erreur, c'est toujours la réalisation de l'espace et de la durée. Toutefois, le professeur dirait avec raison que la *notion de durée devient* indépendante des événemens qui nous l'ont donnée, et que la *notion d'étendue devient* également indépendante des objets où nous l'avons trouvée, si par là, il voulait seulement énoncer que nous avons l'idée de durée *en général*, en la séparant de l'idée des événemens, et l'idée d'étendue *en général*, en la séparant de l'idée des objets sensibles que nous nommons *corps*. En tout cas, ces idées abstraites et générales n'ont pas d'objets extérieurs et réels, non plus que toutes les autres idées de même nature. Leurs objets ne sont, hors de nous, autre chose que des noms. Mais il y a plus; elles dérivent même d'autres idées qui sont sensibles, et dont les objets sont néanmoins privés de réalité extérieure. Soutiendra-t-on, en effet, que les *intervalles* ou les *vides* qui séparent plusieurs corps, ou que les durées, comme les ans, les mois, les jours, qui séparent plusieurs événemens, soient des êtres réels, des substances? Non, sans doute; et si la pensée anéantit les événemens

CHAPITRE XVI.

La variété; l'unité, le nombre.

Portons un instant nos regards en arrière, et ne perdons jamais de vue que les idées des choses qui ne tombent pas sous les sens, les idées métaphysiques ou intellectuelles, ne sont dans leur origine, que des idées sensibles, des sensations, dont les objets sont réputés réels. Quant aux objets de ces idées métaphysiques elles-mêmes, ils embarrasseront seulement les philosophes qui n'auront pas fait attention que de pareilles idées sont de simples points de vue de l'esprit, et, qu'en conséquence, leurs objets n'ont certainement aucune réalité extérieure. L'idée de la Terre, celle du Soleil, celle de Mars ou de Jupiter, ou de tout autre corps céleste pris en particulier, représente bien, nous le croyons du moins jusqu'à présent, des êtres doués d'une réalité objective. Mais l'objet de l'idée abstraite et générale d'*astre*, dérivée de chacune de toutes ces idées individuelles, considérées seulement sous leur point de vue commun qui est de se mouvoir dans

l'espace, n'a, sans contredit, d'existence que dans notre entendement; elle n'est donc pas une idée sensible, car il serait fort ridicule, de demander, comme le fait Port-Royal à propos des idées générales de l'*être* et de la *pensée*, quelle est la couleur, la forme, la pesanteur, le son, la saveur ou l'odeur de l'*astre* en général; cependant, quoique cette idée n'ait rien de sensible, et qu'elle soit par conséquent privée d'objet extérieur, elle n'en vient pas moins des idées sensibles et individuelles de chacun des corps que nous nommons *astres*, idées dont elle n'est dès lors qu'une transformation. Il en est de même, comme on la vu, et comme on le verra bientôt encore, de toutes les notions dérivées par abstraction, par induction, par analyse enfin, d'idées sensibles et individuelles, telles que les notions de grandeur, de petitesse, de vice, de vertu, de couleur, de forme, et, en un mot, de toutes les idées abstraites et générales possibles.

Mais il est d'autres idées dont l'objet, ou les objets, quoique nous ne les sentions pas immédiatement, n'en ont pas moins une existence réelle. Telle est l'idée de nature, d'origine, de cause *première*, de substance, d'essence, de *Dieu*, notion dont j'ai expliqué le principe et la génération, et dont l'objet nous est rationnellement

connu comme être réel, quoiqu'il ne tombe pas immédiatement sous nos sens.

Le raisonnement seul, appuyé sur l'expérience, c'est-à-dire sur l'observation répétée des phénomènes sensibles, le raisonnement, dis-je, qui n'est que la transformation successive, opérée au moyen du langage, d'une idée en une autre idée, nous a conduit à ces notions.

En partant de cette vérité générale, que *tout a une origine*, ou qu'*il n'y a pas d'effet sans cause*, vérité née par abstraction, par induction, par décomposition ou analyse, des idées sensibles et individuelles de tous les phénomènes qui s'offrent à nos regards, nous avons appris à découvrir, dans les effets que nous voyons, les causes que nous ne voyons pas, et à préjuger, dans un phénomène actuel, considéré comme cause d'un effet à venir, cet effet lui-même, ainsi que tous les phénomènes ultérieurs dont il doit devenir la cause : C'est ainsi que les hommes d'expérience et de raison, ceux qu'on nomme les sages, prévoient l'avenir sans le secours de la divination, sans aucun don surnaturel.

Nous sentons les rapports que les choses ont entre elles et avec nous ; c'est ce qu'on nomme leurs qualités relatives. Mais dire que les êtres sont quelque chose les uns par rapport aux autres,

c'est dire qu'ils sont quelque chose en eux-mêmes indépendamment de toute qualité relative, c'est dire qu'il y a *des subtances* ou *une substance*, enfin, c'est dire qu'il y a quelque chose.

J'ai cru devoir commencer cet ouvrage en élevant l'esprit du lecteur depuis ses premières sensations jusqu'à l'idée de la substance, ou de l'être *en soi*, ou de Dieu; et j'ai démontré qu'il n'y a qu'un seul principe, une seule substance, dont tous les êtres particuliers sont les attributs divers.

J'achèverai maintenant d'établir comment toutes les idées, sans exception, ne sont, dans leur nature, que nos sensations transformées, en montrant encore, dans les idées sensibles, le principe originaire des idées intellectuelles qui nous paraissent le plus s'écarter de ces idées sensibles.

Et d'abord, les idées de l'*unité* et de la *variété* semblent, au premier examen, difficiles à suivre et à saisir dans leur origine. Il suffira, néanmoins, de se rappeler ce que j'ai dit sur l'acquisition de nos premières connaissances, pour y trouver, sur cette question de l'unité et de la variété, une solution complète.

En faisant voir de quelle manière l'idée du *va-*

riable a pu seule nous conduire à l'idée du *constant*, au sentiment *du moi* et à la notion de *substance*, j'ai montré l'origine de l'idée de la *variété* et de celle de l'*unité*. En effet, si les différentes perceptions, qui, comparées entre elles, donnent la notion du *moi*, savoir, les perceptions de nos modes et du sujet qui supporte ces modes, n'avaient pas été *simultanées* dans leur acquisition, nous n'aurions senti aucune d'elles; et nous n'aurions pas connu notre être par la comparaison des idées de nos attributs. L'idée du *moi*, est tout-à-la-fois *une* et *multiple*; *une*, en ce qu'elle nous offre la perception d'une substance unique; *multiple*, en ce qu'elle enveloppe en soi les perceptions de *plusieurs* attributs, inséparables de la perception de leur sujet. Il est en effet prouvé que la sensation du *moi*, si on la considère dans sa plus grande simplicité est au moins *trinitaire*, en ce qu'elle se compose, même dans l'être le moins intelligent (dans le fœtus, par exemple, au moment où il commence à se sentir), de trois perceptions au moins, qui sont celles de deux attributs comparés entre eux et avec la substance qu'ils modifient; car, il faut de toute nécessité, pour que l'animal devienne sensible par la perception de son moi, qu'il éprouve, *en les comparant*, plusieurs modifica-

tions différentes : alors il les connaîtra comme attributs *passagers* et dépendans d'un être qui subsiste *constamment* et indépendamment d'eux.

Ne faites sentir alternativement à la statue que cinq ou six odeurs différentes. Si elle peut comparer ces diverses modifications, elle pourra se sentir; et ce sentiment d'elle-même ne sera que la perception simultanée de ces différentes odeurs, modifications *variables* (puisqu'elles se succèdent l'une à l'autre) de l'être *constant* qui en est le sujet. Elle ne peut donc percevoir son sujet sans ses attributs, ni ses attributs sans son sujet. Elle acquiert ainsi les idées de la variété et de l'unité en commençant à se connaître.

C'est ainsi que le sentiment des modifications diverses dont la pluralité a pu seule nous révéler notre existence, est nécessairement confondu avec l'idée du *multiple* ou de la *variété*. D'autre part, le sentiment du *moi*, de cet être *constant* qui existe en lui-même et se retrouve sous tous nos modes divers, nous offre l'idée de quelque chose *qui est un*. Ainsi l'idée de *la variété* et celle de *l'unité* coexistent et s'expliquent nécessairement l'une par l'autre.

En entrant en communication avec ce qu'on appelle *monde extérieur*, nous voyons les êtres se multiplier, s'isoler, s'individualiser à l'infini.

Mais on doit comprendre maintenant que tous ces êtres ayant une origine commune, un principe unique, dont ils sont seulement les modifications ou transformations diverses, ils n'ont d'autre essence que celle de ce principe lui-même. Enfin nous arrivons à dire que *tout est un*, que *tout est dans tout*, proposition qui se confond avec l'idée de l'univers considéré comme identique avec son principe originaire, c'est-à-dire avec Dieu même.

Il est encore d'autres notions dont l'origine paraît à quelques philosophes si difficile à découvrir, qu'ils n'hésitent pas, même aujourd'hui, à les regarder comme innées, sans vouloir ou sans pouvoir comprendre que, bien qu'elles ne doivent pas être qualifiées de *sensibles*, parce que leurs objets ne tombent pas immédiatement sous les sens, elles ne sont néanmoins que des transformations d'idées sensibles et par conséquent des sensations que notre esprit considère seulement sous certains points de vue, soit en les décomposant, soit en les combinant.

Ainsi l'on demandera, par exemple, si l'idée du nombre a sa source dans la sensation, en d'autres termes, si les idées d'*un*, de *deux*, de *trois*, de *quatre*, etc., sont des idées sensibles, ou proviennent du moins de quelque idée sensible.

Je réponds que l'idée de l'*unité*, dont je viens d'expliquer l'origine et la génération, sert de principe à l'idée du *nombre*. Car l'idée d'un nombre particulier n'est que la perception simultanée de plusieurs unités; et l'idée abstraite et générale de *nombre* n'est qu'un point de vue de l'esprit considérant ce qu'ont entre elles de commun toutes nos sensations, qui est de nous affecter par des collections de perceptions diverses. En un mot, l'idée de *nombre* se confond entièrement avec celle de *variété*. C'est dire qu'elle existe déjà dans notre première sensation qui ne peut avoir lieu sans la perception de ce rapport appelé *nombre*.

En effet, j'ai prouvé que *sentir* c'est *raisonner*, parce que nous ne pouvons sentir que par la perception simultanée, par la comparaison multiple des modifications diverses qui affectent notre âme, et qu'aucun sentiment n'aurait lieu dans nous sans les deux notions instantanées du *variable* et du *constant*, de la *multiplicité* et de l'*unité*.

Or l'idée de nombre est-elle autre chose que cela? Si nous n'obtenons la sensation du *moi* qu'en saisissant le rapport de coexistence des modes *divers* qui sont en nous et que nous comparons de manière à les sentir *chacun en soi et*

tous ensemble, pouvons-nous les comparer et les démêler sans apercevoir qu'ils sont *plusieurs ;* en d'autres termes, pouvons-nous sentir sans *compter?*

Il est donc assuré que toute sensation enveloppe essentiellement en elle cette perception de *nombre ;* et les dénominations que nous donnons aux nombres n'expriment certainement rien qui frappe les sens et qui existe hors de nous, puisqu'elle représente seulement, comme tous les noms abstraits et généraux, des points de vue, des qualités relatives, que nous avons aperçus entre plusieurs individus auxquels nous avons ensuite cessé de penser. Il n'y a pas d'être réel et séparé de nous qui s'appelle *un, deux, trois*, etc. L'idée de *deux* n'est que l'idée d'une unité combinée avec l'idée d'une autre unité, l'idée de *trois* n'est que l'idée de *deux* combinée avec l'idée d'*un*, celle de *quatre* n'est que l'idée de *trois* encore combinée avec l'idée d'*un*, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

CHAPITRE XVII.

De la vérité.

Les philosophes demandent ce que c'est que *Vérité*, si c'est une idée sensible, et quel est son objet; ils vont même jusqu'à faire sur ce sujet des questions ridicules telles que celles-ci : *Quelle est la couleur, le poids, la forme de la vérité?* et de l'impossibilité de répondre à des questions pareilles, ils déduisent l'impossibilité de trouver son principe dans la sensation.

Ils font des questions semblables sur la plupart des idées qui n'ont pas d'objet réputé extérieur et réel, ou du moins, dont l'objet ne tombe pas immédiatement sous les sens.

J'appelle *une vérité* tout phénomène que nous ne pouvons nous empêcher de croire, et c'est là le sens que tous les hommes donnent communément au mot *vérité*. J'appellerai donc *Vérité* en général, le point de vue commun à certains phénomènes, qui est de déterminer en nous une croyance irrésistible, *une certitude*.

Croire, c'est affirmer implicitement ou explicitement l'existence d'une chose.

La certitude est l'état de l'esprit considérant l'existence d'une chose comme incontestable : c'est la croyance dans son plus haut degré. Par conséquent il ne peut y avoir plusieurs degrés dans la certitude, comme il y a plusieurs degrés dans la simple croyance, tels que *la présomption*, *les conjectures*, etc. ; la certitude est fondée sur sur l'*évidence*.

Un phénomène est *évident*, quand il est, pour ainsi dire, *visible* aux yeux de l'esprit. Car le mot *evidens*, dans le sens propre, signifie *visible*. Ainsi l'idée générale d'*évidence* nous représente ce qu'ont entre eux de commun certains phénomènes, qui est d'être en quelque manière, *visibles* aux yeux de l'esprit.

Or notre première croyance, notre première certitude, qui est celle de notre être, s'identifie rigoureusement avec notre première sensation, qui est celle du *moi*, premier phénomène *évident* pour nous.

Dire en effet que nous nous sentons, c'est dire que nous sommes, c'est dire qu'il y a quelque chose; et cette première notion de notre existence peut se traduire ou s'analyser ainsi : *Je suis ; Quelque chose est ; Ce qui est, est.* Voilà

la première vérité qui devient ensuite l'origine de toutes les autres, car nous ne nommons *Vrai* que ce qui s'en déduit.

Le mot *Vérité* ne nous représente donc rien d'objectif. Il n'y a pas d'être *réel*, de substance, qui s'appelle *Vérité*, si ce n'est chez les poètes, comme il n'y a pas d'être *réel*, de substance, qui s'appelle *Cause*, *Temps*, *Espace*, *Unité*, *Variété*, comme il n'y a pas non plus d'être réel qui s'appelle *Forme*, *Couleur*, *Son*, *Saveur*, *Odeur*, *Étendue*, comme il n'y a pas enfin d'être réel qui se nomme *Animal*, *Plante*, *Métal*. Nous savons maintenant que tous ces termes n'expriment que des rapports de ressemblance et de différence, qu'il n'y a pas d'*Animal* en général, de *Plante* en général, de *Métal* en général, et que toutes les idées comprises sous ces mots ne sont que des transformations d'idées individuelles; en sorte que les idées générales ont avec les idées individuelles dont elles sont dérivées, une identité, pour ainsi dire, *partielle*, ce qui signifie qu'elles ne sont autre chose que ces mêmes idées individuelles considérées seulement sous un certain point de vue qui leur est commun à toutes.

Que faisons-nous donc quand nous disons qu'une chose est vraie? Nous affirmons seulement

l'identité de cette chose avec une autre déjà reconnue pour vraie, parce qu'elle est identique avec une précédente également reconnue pour telle, et ainsi de suite en remontant sans cesse de vérité en vérité jusqu'à celle qui est la première pour nous. Si vous dites, *cette femme est belle*, et qu'un autre réponde, *cela est vrai*, c'est qu'il trouvera comme vous un rapport d'identité entre l'idée de cette femme et l'idée générale ou exemplaire, c'est-à-dire le type qu'il s'est fait du *Beau;* et cette idée du *Beau*, ne lui représente qu'une idée de rapport, une qualité abstraite née des idées de plusieurs individus, auxquels il ne songe pas, dont il a peut-être perdu le souvenir, mais qui ont laissé dans lui une impression *agréable*, un sentiment qu'il a nommé *beauté*. Ce n'est en effet qu'en songeant aux impressions agréables *séparément* des objets qui les ont produites, que nous nous sommes fait l'idée abstraite et générale du *beau* : il en est de même de l'idée de *bonté*. Nous verrons bientôt que la première de ces deux notions est à la seconde comme l'espèce est au genre.

Ainsi la vérité consiste uniquement dans la conformité, ou, pour mieux dire, dans l'identité de nos idées ultérieures avec des idées antérieures que nous ne nous rappelons pas toujours

d'une manière bien complète, mais qui n'en subsistent pas moins, quoique partiellement, dans les habitudes de notre mémoire.

Que Lavoisier prononce ce jugement, *Il n'y a pas de contact dans la nature;* un grand nombre d'hommes, étonnés de cette proposition, qui choque leurs idées habituelles, n'en sentiront pas d'abord la vérité; parce que les connaissances antérieures dont cette proposition dérive, leur manquent. Aussi leur premier mouvement sera-t-il de s'écrier que *cela n'est pas.* Pour les convaincre, il sera nécessaire de leur donner les connaissances antérieures qui leur manquent, en les prenant aux connaissances qu'ils ont, c'est-à-dire en les faisant aller du connu à l'inconnu jusqu'à cette proposition : *Tous les corps sont ignés.*

Ignis ubique latet, naturam amplectitur omnem,
Cuncta parit, renovat, dividit, unit, alit.

Cette proposition ne sera donc vraie pour eux qu'autant qu'ils en verront l'identité avec d'autres propositions antérieures également identiques entre elles et dérivant les unes des autres, en remontant toujours sans relâche et sans fin jusqu'à leur connaissance première qui est pour chaque homme l'unique principe de toute vérité.

Il n'y a donc rien en dehors de notre intelligence qui soit *absolument* vrai ou *absolument* faux. C'est en ce sens qu'on dit que la vérité absolue n'est qu'en Dieu : pour l'homme, il appelle vrai ou faux, ce qui est en conformité ou en opposition avec ses premières manières de sentir.

Cette idée, entrevue d'une manière confuse par quelques philosophes de l'antiquité, a donné naissance au *scepticisme*. Ils ont pensé que toutes nos affirmations n'ayant pour fondement primitif que la sensation, qui, d'après eux, ne saurait être la base réelle de l'évidence, il n'y a pour nous rien de certain.

Pyrrhon, le chef de la secte, attaquait l'autorité du sentiment par l'exemple des songes et par l'exemple de la folie. Dans le sommeil, disait-il, nous éprouvons mille sensations, nous apercevons une multitude d'objets qui sont, à notre réveil, dénués de toute réalité. Quel homme oserait donc affirmer que les objets aperçus dans l'état de veille ont plus de réalité que ces visions nocturnes; qui nous assure que la vie tout entière n'est pas une vision, un songe ? L'insensé voit, pendant la veille, des objets que nous ne voyons pas, et dont par cela seul nous nions l'existence. La folle par amour voit l'amant qu'elle a perdu, elle

l'entend, elle lui répond, elle l'embrasse. Vainement on lui soutient que ce n'est là qu'une chimère, un vain fantôme, un effet des mouvemens désordonnés de son cerveau malade. Nous la traitons d'insensée; mais elle nous répond en nous accusant nous-mêmes de folie ou de mensonge, nous qui ne voyons pas ou qui feignons de ne pas voir l'objet de sa tendresse. Elle a, comme nous, pour base de ses affirmations, l'autorité du sentiment; et, si ce sentiment la trompe, pourquoi donc enfin ne nous tromperait-il pas comme elle?

Je réponds, qu'en dehors de la sensation, il n'existe rien pour nous, et que si la sensation n'est pas la base primitive de toute évidence, il faut mettre en doute notre existence même, que la sensation seule nous révèle. Si d'ailleurs les insensés éprouvent des sensations que nous n'éprouvons pas, est-ce un motif pour nier celles que nous éprouvons et que tout le genre humain éprouve comme nous?

La Sensation, l'Expérience, la Raison, voilà toutes les sources où l'esprit humain peut puiser la vérité.

Mais l'expérience n'est qu'une suite d'observations, c'est-à-dire de sensations multipliées et comparées; et la raison n'est que la puissance de

passer promptement et régulièrement du même au même, c'est la sensation enfin, considérée dans l'infinie variété de ses transformations. L'expérience et la raison ne sont ainsi que la sensation même.

Newton observe qu'un sphéroïde élastique roulant sur un axe, est aplati aux deux extrémités de cet axe, et se renfle, au contraire, dans les parties les plus éloignées de ces extrémités, de manière que l'aplatissement ou le renflement sont plus ou moins considérables, selon que le mouvement de rotation est plus ou moins rapide. Voilà des phénomènes *sensibles*, des *sensations*.

Il reconnaît ensuite que tous les corps du même genre placés dans les mêmes conditions, lui offrent exactement les mêmes phénomènes. Voilà une expérience. Elle n'est, comme on voit, qu'un renouvellement, une répétition plus ou moins fréquente des mêmes sensations.

Jusque alors les idées de tous ces corps doués de la même propriété sont pour Newton autant d'idées sensibles et individuelles. Mais elles se transforment enfin, par abstraction, par induction, par analyse, en une idée abstraite et générale, aussitôt qu'il cesse de les considérer chacune en soi, pour ne les envisager que sous leur point de vue commun.

Cette idée générale, formulée alors dans cette proposition générale, *Tout sphéroïde roulant sur son axe est aplati vers ses pôles et renflé vers son équateur*, est une connaissance *rationnelle*, un être de *raison*, qui n'offre à l'esprit aucune image sensible, bien qu'elle soit originaire d'idées sensibles. Elle se transforme ensuite par déduction en cette autre proposition également rationnelle; *la terre est nécessairement aplatie vers les pôles et renflée vers l'équateur.*

L'évidence de cette dernière proposition est fondée sur son identité avec celle dont elle est déduite : c'est une évidence rationnelle.

Enfin, il en est de même de tous les jugemens vrais : leur vérité consiste uniquement dans leur identité avec des jugemens antérieurs, dont la vérité, aussi, consiste dans leur identité avec d'autres jugemens précédens, et ainsi de suite, en remontant toujours de vérité en vérité, jusqu'à la première de toutes.

Au contraire, un jugement est erronné quand il contredit un autre jugement reconnu antérieurement pour vrai.

Erreur et *contradiction* sont donc, pour ainsi dire, synonymes.

Il existe, dira-t-on, des vérités contradictoires, et cependant elles n'en sont pas moins des vé-

rités, puisqu'elles découlent de vérités antérieures.

Je dis que cette contradiction n'est qu'apparente. Il arrive, en effet, qu'un examen attentif la fait quelquefois disparaître. Mais s'il existe enfin des vérités dont il nous soit impossible de saisir l'harmonie, on ne peut s'en prendre, comme je l'ai dit déjà, qu'à l'insuffisance de l'esprit humain qui manque des données (1) nécessaires pour établir leur concordance.

En dernière analyse, la théorie de la vérité s'identifie complétement avec la théorie de l'origine et de la génération des idées, c'est-à-dire que la vérité a sa base primordiale dans la sensation.

Les plus célèbres philosophes de l'ancienne Grèce ont adopté sur cette question fameuse, des systèmes entièrement opposés les uns aux autres; j'en vais tracer l'histoire en peu de mots.

D'après Platon et son école, Dieu, avant de créer le monde, en avait l'idée ou les idées; et ces idées ont servi de *modèles*, de *types*, d'*archétypes*, à toutes les choses de la création.

---

(1) On appelle *une donnée* toute proposition qui sert de *prior*, d'origine, de raison, de preuve à une autre proposition.

Tous les êtres divers que nous apercevons autour de nous, que nous sentons, sont, pour ainsi dire, autant de copies de ces modèles, de ces archétypes, de ces *idées* enfin qui existent en Dieu, ou, pour employer l'expression de Platon lui-même, dans *le Verbe*. Ces modèles sont inaltérables, incorruptibles, comme l'essence divine qui les renferme tous. Ainsi les objets créés sont sujets à la destruction; mais les types d'après lesquels ils sont formés subsistent éternellement.

L'homme est doué de la faculté d'apercevoir ces *idées-modèles*. (De là vient sans doute le système de *la vision en Dieu* inventé ou plutôt renouvelé par Malebranche.) D'après cette doctrine, les idées, bien qu'elles ne soient pas innées, seraient tout-à-fait distinctes des sensations; et les sensations ne nous serviraient dès lors qu'à nous mettre en communication avec le monde extérieur pour nous faire comparer les choses de ce monde avec leurs *idées* ou *types*.

Ainsi, la vérité n'existe qu'en Dieu, et nous en avons l'intuition. Toute idée est donc vraie par sa nature; mais l'application qu'on en fait aux choses extérieures peut être fausse; et l'erreur consiste précisément à rapporter quelque objet à un modèle qui n'est pas le sien, c'est-à-dire à ne savoir point passer, comme disent au-

jourd'hui quelques philosophes, *du vrai au réel*. Une proposition est donc *une vérité*, quand elle affirme la similitude d'une chose avec son véritable type; elle est *une erreur*, quand la similitude affirmée n'existe pas. Si vous croyez voir un lion, quand vous avez devant les yeux un autre animal, il y a erreur, puisque vous appliquez un objet à un modèle qui n'est pas son type véritable.

La faculté d'apercevoir ainsi les idées en Dieu, l'intuition de la vérité, indépendamment de l'action médiate ou immédiate des sens, serait précisément ce qu'on doit nommer *Raison*. La raison, d'après ces théories, est donc indépendante du sentiment, et le sentiment n'est plus la base de l'évidence; de manière que les faits ne nous apprendraient plus rien. Ainsi, nous n'irions plus des idées individuelles aux idées générales ou de classe, puisque les genres et les espèces ont aussi leurs modèles divins d'après lesquels ils sont formés comme les individus; et toutes les notions individuelles, aussi bien que toutes les notions de classe, que nous croyons acquérir par l'usage de la vie, ne seraient, comme l'avait dit Socrate avant Platon, que des réminiscences, des souvenirs de leurs types ou modèles qui sont les *idées* proprement dites.

Plusieurs écoles de philosophie modernes, marchant sur les traces de Platon, enseignent des théories qui, bien qu'elles diffèrent entre elles par quelques nuances, reviennent cependant au même fond de doctrine; car toutes regardent *la Raison* (et par ce mot *raison* elles entendent rigoureusement cette prétendue intuition de l'âme qui apercevrait certaines vérités indépendamment de tout phénomène sensible); elles regardent la raison, dis-je, comme le principe unique de certaines vérités que l'être sensible obtiendrait indépendamment de ses rapports avec tout ce qu'on appelle *monde extérieur* (1).

Les partisans de cette théorie, à laquelle on a donné, aussi bien qu'à beaucoup d'autres systèmes qui en diffèrent, le nom de *raison pure*, sont appelés *rationalistes purs*. L'autorité du sentiment n'étant pas, d'après eux, suffisante

---

(1) Cette soi-disant raison rentre absolument dans la *méthode d'observation des faits de conscience*, ou *observation purement psychologique* de M. Jouffroy. C'est ce que les partisans de l'école écossaise appellent *métaphysique profonde*.

Au reste, cette école considère seulement l'*observation des faits de conscience*, la *psychologie*, comme un moyen de découvertes pour les grandes vérités métaphysiques et morales. Quant aux vérités vulgaires, elles ne

pour déterminer nos convictions et servir de fondement à nos certitudes, il s'ensuit que la faculté d'acquérir les idées, bases de nos certitudes, est absolument indépendante et des impressions des objets réputés extérieurs sur nos organes, et des mouvemens de notre économie intérieure, et des sentimens qui sont les produits de ces impressions ou de ces mouvemens. Ils ont nommé cette prétendue faculté *Raison;* et la considérant alors comme dégagée de toute relation avec l'ordre appelé physique, la proclamant, en quelque sorte, *pure* de tout mélange, ils l'ont appelée *raison pure.* Quelques-uns pensent que cette faculté, attribut essentiel de l'esprit humain, renferme originairement en soi ces types que d'autres voient en Dieu; de manière que toutes nos affirmations, sur les choses du monde extérieur, ne seraient que des applications faites

---

seraient fondées que sur l'autorité du *sens commun.*

Mais le *sens commun* est-il autre chose que la sensation? N'appelle-t-on pas ainsi la manière de sentir commune à tous les hommes dans l'état normal?

J'ai prouvé déjà, et je prouverai jusqu'à la fin, que ces vérités vulgaires fondées sur le *sens commun* et bien constatées par l'expérience, peuvent seules, en se transformant au moyen du langage, de la logique, de la raison, nous conduire aux grandes vérités métaphysiques et morales.

par nous de ces choses aux modèles ou types, c'est-à-dire aux idées *innées* que nous portons dans notre âme ; c'est le système renouvelé de Socrate. Toutes les vérités seraient donc en nous ; et nos erreurs ne seraient produites que par les écarts du sentiment et des passions qui obscurcissent la raison humaine, et qui souvent même la dominent et la paralysent, jusqu'à l'époque où, dépouillée de son enveloppe grossière, cette raison, essence de l'âme elle-même, jouira sans obstacle des éternelles vérités qui n'existent qu'en elle.

D'après ces philosophes, bien juger n'est donc autre chose, comme dans le système des Platoniciens, que passer *du vrai au réel, du vrai* qui est en nous *au réel* qui est dans les choses, et que nous accordons avec le vrai.

Aristote, rejetant les idées ou types éternels de Platon, regarde tous les êtres comme composés de *matière* et de *forme*. Les formes n'appartiennent pas à chaque individu, mais à chaque espèce ou classe. Tous les individus d'une même classe auraient donc la même forme qui les distinguerait des individus d'une autre espèce, pourvus d'une autre forme. Ainsi les genres et les espèces, d'après l'école péripatéticienne, sont des êtres réels, des substances, que les sens

nous font apercevoir et connaître. Aussi donne-t-on à ces êtres, qu'on suppose inhérens aux objets, le nom de *formes substantielles*, et ils constituent les diverses classes du monde matériel et même du monde intellectuel. Par exemple, un homme est homme en ce qu'il a de l'*humanité*; un animal est animal en ce qu'il a de l'*animalité*; un végétal est ce qu'il est, parce qu'il a de la *végétalité*; et comme les classes peuvent se multiplier à l'infini, on est dans la nécessité de supposer des formes substantielles, des ΕΙΔΟΣ à l'infini.

Les classes étant subordonnées les unes aux autres, il a paru suffisant à Aristote et à ses disciples de déterminer les formes substantielles, les ΕΙΔΟΣ, les natures universelles, enfin les *universaux* (c'est le dernier nom qu'on leur a donné), les plus généraux, comme renfermant tous les autres. Il en a fait un assez grand nombre de catégories que plus tard son école a réduites à cinq, savoir : le *Genre*, la *Différence*, l'*Espèce*, le *Propre*, l'*Accident*.

Au reste, d'après Aristote et ses disciples, les idées sont toutes acquises, et elles se confondent avec les sensations. La vérité consiste dans la conformité d'une idée avec son objet; par conséquent une idée, ainsi que la proposition qui

l'exprime, est vraie, quand elle nous représente un objet avec sa véritable *forme substantielle*; elle est fausse dans le cas contraire. Si, en apercevant un lion vous croyez voir un léopard, il y a erreur, parce que vous n'appliquez pas à cet objet sa véritable forme substantielle, son UNIVERSAL *lion*.

Ainsi, l'école péripatéticienne considère les classes comme des êtres réels, sensibles, et faisant partie des objets dans lesquels ils existent. Les qualités qui déterminent les genres ou les espèces auxquels appartiennent certains individus, existeraient alors dans ces individus eux-mêmes. Elles sont dans l'objet ou *du côté de l'objet*, en mauvais latin, *a parte rei*.

Le lecteur sait déjà, malgré l'autorité si imposante et si long-temps respectée du grand nom d'Aristote, que les *formes* ou *universaux* ne sont que des hypothèses, comme les types et archétypes de Platon.

En effet, si une seule forme s'applique à tous les objets d'une même classe, elle existe donc nécessairement hors de ces objets: elle n'est donc pas en eux, elle n'est donc pas *a parte rei;* et si vous dites qu'elle existe dans chacun de ces objets, elle n'est donc plus *une*, et il y aura autant de formes que d'individus. Ces formes ne sont

donc plus constitutives des classes, elles ne sont plus enfin des *natures universelles*, des *universaux*.

Cette objection, jointe à beaucoup d'autres, détermina Zénon, le chef de l'école stoïcienne, à repousser l'opinion d'Aristote comme celle de Platon sur les idées de genre et d'espèce. Il fut le premier qui prit les idées générales pour ce qu'elles sont en effet, c'est-à-dire pour de simples points de vue de l'esprit considérant par abstraction *ce qu'ont entre eux de commun* plusieurs individus, sans songer à ces individus pris en eux-mêmes.

Les formes d'Aristote, considérées comme faisant partie intégrante des choses, les universaux *a parte rei*, avaient prévalu dans toutes les écoles de philosophie de l'Europe. Ce ne fut qu'au commencement du XII[e] siècle que le chanoine Roscelin ressuscita, on ne sait comment, la doctrine de Zénon sur les idées générales. Ce fut lui qui commença d'enseigner que les universaux ne sont pas dans les choses elles-mêmes, *a parte rei*, mais seulement dans l'esprit, *a parte mentis*, et que par conséquent, hors de notre intelligence, ils ne sont autre chose que des *noms*. C'est de là que ses disciples prirent le nom de *Nominaux* : les disciples de l'école opposée prirent celui de *Réalistes*.

Parmi les Nominaux il se trouva des philosophes qui, tout en ne voyant dans les idées générales d'autre réalité extérieure que celle de leurs dénominations, s'aperçurent néanmoins que l'esprit, paraissant disposé par sa nature à tout réaliser, se représente ordinairement quelque image à l'occasion de certaines idées générales : par exemple, une personne à imagination vive, lorsqu'elle entend parler de l'*homme en général*, du *lion en général*, est tout-à-coup portée à se représenter l'image d'un homme ou d'un lion. Ces philosophes en conclurent que les noms des idées générales sont toujours accompagnés de la *conception* de quelque image. De là ils prirent le nom de *conceptualistes*.

Revenons au système de ceux qui considèrent la raison (entendue suivant le sens défectueux que je viens d'exposer) comme source unique de toute vérité indépendamment de la faculté de sentir.

Si l'on demande à quelques-uns d'entre eux quel est le fondement de cette doctrine, où est son point de départ, ils répondent par un seul mot, *la conscience;* et ils prétendent qu'en se séparant du monde sensible pour s'observer intérieurement, leur âme découvre en elle-même, au moyen de cet isolement complet, le principe d'une foule d'idées et de sentimens qu'ils nom-

ment *phénomènes de conscience*, et qu'il est impossible, suivant eux, de trouver dans la sensation. Plusieurs donnent à leur doctrine le nom de *théorie de bon sens* et de *profonde métaphysique*. C'est effectivement ainsi que l'école écossaise, l'école de Reid, Royer-Collard, etc., s'est elle-même intitulée.

Mais la conscience n'est elle-même autre chose que la connaissance de nous-mêmes, de nos modifications : et où pouvons-nous prendre cette connaissance ailleurs que dans la sensation? La conscience, le *sensus intimus*, n'est que la perception du *moi*, source de toutes nos connaissances, de toutes nos certitudes; et l'expérience universelle prouve qu'à l'instant où l'action des sens vient à s'interrompre, la perception du *moi* s'anéantit ou demeure en suspens.

La raison, considérée comme indépendante et distincte du sentiment, n'est donc qu'une vaine chimère; car il n'est rien qui puisse établir cette indépendance et cette distinction. La raison n'est autre chose que la puissance de raisonner *supérieure* qui distingue l'homme de la bête. C'est la propriété qu'a la sensation de se transformer au moyen du langage en des milliers de points de vue divers.

Le *rationalisme*, compris dans tout autre sens

que celui que je donne au mot *raison*, n'est donc rien qu'un prestige né du cerveau de quelques philosophes.

La science de l'homme intellectuel et moral est, comme toutes les autres, une science expérimentale et positive, basée sur des phénomènes primordiaux, phénomènes *sensibles* bien constatés et bien reconnus par tous. Il n'y a personne qui ne soit à même d'observer et de constater ces phénomènes. Les erreurs et les absurdités qu'on reproche à cette science, et qu'on ne devrait reprocher qu'à ceux qui l'ont si mal cultivée, viennent du peu d'attention qu'ont mis les philosophes à observer et à saisir les faits primitifs qui lui servent de base, comme ils avaient observé et saisi les faits primitifs qu'ils ont donnés pour base aux autres sciences. La vanité de ces philosophes qui ont voulu se faire une langue à part, tandis qu'ils auraient dû s'attacher à parler la langue de tout le monde, le style obscur et en quelque sorte mystérieux qu'ils ont affecté, la gloriole de faire secte, la présomption, la vaine curiosité qui croit pouvoir aller des mots aux choses, enfin tous les travers de l'esprit humain, travers dont les philosophes ne se sont pas montrés plus exempts que les autres hommes, ont enfanté ces doctrines appuyées sur de prétendues

notions reconnues d'avance pour vraies, sans qu'elles fussent émanées de vérités antérieures.

Au reste, malgré toutes les nuances qui séparent les opinions des différentes écoles sur la question du principe des connaissances humaines, on peut conclure, en dernière analyse, que toutes ces opinions se réduisent à trois, la première est celle qui consiste à regarder le *sentir*, le *sensus*, comme l'unique principe des idées; la seconde est celle des philosophes qui regardent au contraire toutes les idées comme absolument indépendantes de ce *sensus*; enfin la troisième se compose du mélange des deux premières : c'est cette troisième doctrine qui offre le plus de variations. Son école embrasse toutes les écoles dites *éclectiques*.

Disciples de la première de ces trois écoles, nous avons déjà passé en revue un grand nombre d'idées métaphysiques; et nous avons rigoureusement constaté que leur principe n'existe point ailleurs que dans la sensation. Achevons cet examen, et voyons encore s'il n'y en a pas quelqu'une à laquelle il soit possible d'assigner une autre origine.

Par exemple, les idées du *relatif* et de l'*absolu*, l'idée du *nécessaire*, celle du *contingent*, celle du *possible*, et enfin les notions du *bien*

et du *mal* dérivent-elles des idées sensibles?

J'ai prouvé que les sensations et les idées de toute nature sont des sentimens de *rapports*. Ainsi nos premières idées, qui sont des idées sensibles, nous affectent par des rapports sensibles; et l'idée générale du *relatif*, ou de la *relation* dérive, par analyse, de toutes ces idées sensibles, en tant que l'esprit se les représente seulement sous ce point de vue commun à toutes, qui est de nous affecter par des *rapports* sensibles.

L'idée de l'*absolu* se compose de l'idée du relatif et de l'idée de la *négation*. Ainsi l'absolu serait l'absence de toute espèce de rapports. Mais l'idée du relatif dérivant, comme on vient de le voir, des idées sensibles, et l'idée de la négation, ou du néant, dérivant aussi, comme je l'ai démontré plus haut, des idées sensibles, où pourrions-nous donc trouver le principe de l'*absolu* ailleurs que dans ces idées sensibles?

Est-il nécessaire de rappeler que nous n'avons pas d'idées absolues; et que cette notion abstraite de l'*absolu* est elle-même relative, puisque nous ne l'avons que par comparaison avec l'idée du *relatif*?

L'idée du *nécessaire* se confond entièrement avec l'idée de l'évidence. Un phénomène est nécessaire quand son contraire est impossible. Or

j'ai fait voir au commencement de ce chapitre comment l'idée de l'évidence a son principe dans les idées sensibles.

Mais encore d'où vient l'idée de l'*impossible?*

Je réponds qu'elle se forme de l'idée de l'*évidence* et de l'idée de la *négation*. Un phénomène est impossible quand sa non-existence est évidente, quand son néant est nécessaire.

Un phénomène est *possible* ou *contingent* quand nous jugeons qu'il peut être ou n'être pas. Ainsi l'idée du *contingent* ou du *possible* (1) ne nous représente que l'état de l'esprit lorsqu'il se porte alternativement d'un jugement affirmatif sur un jugement négatif. Nous passons alors en quelque manière de l'idée d'*être* à l'idée de *néant*, et de l'idée de *néant* à l'idée d'*être*, idées qui toutes deux émanent, comme je l'ai démontré, de notions sensibles.

Hors de notre intelligence le *possible* n'est rien. Comment donc attribuer un sens raisonnable à cette phrase de Montesquieu, *Avant qu'il*

(1) Beaucoup de philosophes ont voulu distinguer l'idée du *possible* de celle du *contingent*; mais cette distinction est tout-à-fait oiseuse. Il n'y a pas plus de différence entre la signification du mot *possible* et celle du mot *contingent* qu'entre la signification du mot *notion* et celle du mot *perception*.

y eût des hommes, ils étaient possibles, ils avaient donc des rapports possibles, et, par conséquent, des lois possibles. (1) Ne semble-t-il pas qu'on doive en inférer qu'il existait des relations sociales, des rapports d'homme à homme, des lois, avant qu'il y eût des hommes?

C'est le même raisonnement que faisait Descartes pour prouver l'existence de Dieu, lorsqu'il disait : *Dieu est possible, donc il existe.*

Sunt verba et voces!...... Malheur à la morale si elle n'avait d'autre fondement que la phrase de Montesquieu! Malheur à la religion si elle n'était appuyée que sur l'argument de Descartes! (2)

---

(1) *Esprit des Lois*, Liv. Ier, Chap. Ier.

(2) Rien n'est plus funeste que les erreurs des hommes de génie. Le vulgaire, ébloui de leur renommée et frappé néanmoins de la fausseté des mauvais raisonnemens qu'ils font par fois dans le but d'établir certaines vérités, prend le parti de nier ces vérités, par la persuasion que si ces grands hommes n'ont pu réussir à en donner les preuves, c'est que ces preuves sont impossibles. Le raisonnement de Descartes pour prouver l'existence de Dieu a fait un grand nombre d'athées; et le raisonnement où Montesquieu croit donner aux lois et à la morale une base rationnelle, n'a fait que corroborer ce scepticisme impolitique et immoral qui s'obstine à ne voir dans les lois et dans les mœurs des peuples que des conventions arbitraires.

Le mot *substance* exprime bien une chose qui existe en nous ou hors de nous, mais le mot *possible* n'exprime rien de réel. Cet adjectif *possible* appliqué à un substantif ne peut donc pas être considéré comme une qualité inhérente à un être extérieur et réel. C'est seulement un mode, un point de vue du *moi;* et ce point de vue n'existerait certainement pas si le *moi* n'existait pas.

Enfin, pour ce qui est des notions de *bien* et de *mal*, comme elles servent de base à l'ordre entier des idées morales, dont l'étude fait l'objet unique de la deuxième partie, je me réserve de prouver encore qu'elles ont, comme toutes les autres, leurs principes dans les sensations. Il sera dès lors victorieusement établi que la sensibilité, considérée sous tous ses points de vue, est bien

---

Descartes et Montesquieu, dans les raisonnemens qu'on vient de voir, suivent, à leur insu, les lois de cette logomachie scolastique, dont Descartes fut cependant le premier adversaire après Bacon. En effet, l'argument de Descartes sur Dieu revient à ce syllogisme : *Ens est quod existit vel existere potest; atqui Deus existere potest; ergò Deus est ens, vel existit; un être est ce qui existe ou ce qui peut exister; or Dieu peut exister, donc Dieu est un être, ou Dieu existe.*

Encore une fois, *sunt verba et voces!*

l'unique propriété qui constitue l'homme ce qu'il est.

Mais après avoir étudié cette propriété dans ses effets, il nous reste à l'étudier aussi dans ses causes et dans sa nature. Cet examen va nous conduire à la solution des questions les plus intéressantes peut-être qui aient jusqu'à ce jour divisé les philosophes. Ce sera le sujet des cinq chapitres qui terminent cette première partie.

CHAPITRE XVIII.

Considérations préparatoires sur les causes et sur la nature de la sensibilité.

Nous sentons par l'entremise de cinq organes extérieurs. Ces organes choqués par cinq différentes espèces de qualités sensibles, que nous jugeons exister dans les objets eux-mêmes, nous font éprouver cinq différentes espèces de sensation, ou sentimens, ou idées sensibles. Nous sentons encore d'une sixième manière par l'action de nos organes internes, indépendamment de l'exercice de nos cinq organes extérieurs. (Observons en passant, que les philosophes n'ont jamais assez tenu compte de cette sixième manière de sentir, ou, pour mieux dire, de ce premier sens.)

Les couleurs, les sons, les saveurs, les odeurs, les qualités palpables et les perceptions internes, enveloppent toutes les espèces de sensations ou idées qui peuvent nous venir par chacun des sens et par l'action combinée de plusieurs sens. Le toucher est le seul qui nous donne la sensation de l'étendue, c'est-à-dire les idées de distance, de situation, de figure, de grandeur, de

mouvement, de solidité ou résistance. Je ne veux pas reproduire ici la série des doctrines exposées dans le *Traité des Sensations*. Je rappellerai seulement que des expériences multipliées ont établi l'évidence de presque toutes les théories contenues dans ce traité fameux auquel je renvoie le lecteur.

Il est indubitable aujourd'hui que le toucher seul nous apprend à voir hors de nous, et que, si nous étions privés de ce sens, nous ne connaîtrions que nous et nos modifications, qui ne seraient alors que couleurs, sons, saveurs, odeurs; or, comme nos modifications ne sont autre chose que nous-mêmes, il s'ensuit que la couleur, la résonnance, la saveur et l'odeur n'existent qu'en nous et ne sont que le *moi* modifié de différentes manières. Les objets réputés extérieurs ne sont donc pas colorés, sonores, odoriférans, sapides en eux-mêmes. Ces qualités que nous leur attribuons, et qu'ils n'auraient certainement pas pour un être autrement organisé que nous, ne nous paraissent inhérentes à eux, que par l'habitude que nous avons acquise de les rapporter sur eux. Mais c'est le toucher seul qui nous apprend à rapporter ainsi au dehors des sensations qui n'existent qu'en nous. Par conséquent, les êtres qu'on

nomme *objets* ne sont, en dernière analyse, que des qualités palpables.

Mais que sont en elles-mêmes ces qualités palpables, aussi bien que toutes les autres qualités sensibles? Rien que des rapports, c'est-à-dire des points de vue de l'esprit, superposant des idées (qui ne sont encore que des points de vue) les unes aux autres, et apercevant leurs différences et leurs similitudes. (J'ai suffisamment démontré que nos idées sont relatives, et qu'il n'en existe pas une seule d'absolue.)

Or ces différences et ces similitudes, où existent-elles? est-ce dans les objets eux-mêmes? Non, car un objet n'est pas coloré, sonore, sapide, odoriférant en lui-même; il n'est tout cela que par l'effet de comparaisons d'où résulte la sensation d'un *rapport* qu'il a avec d'autres objets semblables ou différens; et qu'est-ce donc que ce *rapport*, sinon une manière d'être de nous-mêmes, un phénomène intellectuel, une transformation du *moi?* D'autres animaux aperçoivent entre les objets d'autres rapports que nous, et n'en ressentent pas ce que nous en pouvons ressentir. Ce n'est pas, au reste, un motif pour nier l'existence des choses; car, je le répète encore, dire que les êtres sont quelque chose les uns par rapport aux autres, c'est dire

que nous sommes, c'est dire qu'il y a quelque chose *en soi*, des substances ou une substance; dire que les êtres sont quelque chose les uns par rapport aux autres, c'est dire qu'ils sont quelque chose en eux-mêmes. Voilà tout ce qu'on en peut conclure; mais peut-on en déduire avec certitude qu'il existe quelque substance hors de nous, qu'il y a enfin d'autres essences que la nôtre? (1)

Quelle idée pourrions-nous avoir de *la matière*, si nous étions privés de l'organe du tact? Assurément aucune. On définit la matière *la substance étendue*; or l'idée de l'étendue ne nous vient que par le toucher. Supposons-nous privés de cet organe : l'idée de *matière* n'existerait pas en nous, et nous n'en aurions pas moins d'autres connaissances. Les matérialistes ont donc tort d'affirmer qu'il n'y a que *de la matière*, par la raison, disent-ils, que *nous ne connaissons pas autre chose*. La statue de Condillac avec ses

(1) J'ai prouvé au commencement de cet ouvrage, par une démonstration mathématiquement rigoureuse, *qu'il n'y a qu'une substance;* et cette vérité est déjà et va devenir plus sensible encore, par l'examen sans cesse plus approfondi de tous nos phénomènes intellectuels, c'est-à-dire par l'étude exacte de nos facultés ou de notre faculté et des connaissances qui en sont le produit.

quatre premiers sens (l'odorat, l'ouïe, le goût et la vue) et même avec un seul, avec l'odorat, se sent elle-même, a des idées individuelles, abstraites et générales, fait des raisonnemens, aime, hait, a des passions, est douée en un mot, d'entendement et de volonté, sans avoir aucune notion d'étendue. Nous connaissons donc autre chose que l'étendue.

Plus tard, quand le toucher lui a donné les sensations de distance, de situation, de figure, de grandeur, de mouvement, de solidité ou résistance, elle s'accoutume si bien à mêler les sensations qui lui viennent par l'action des autres sens, avec toutes celles que je viens d'énumérer (et qui ne sont que les divers points de vue sous lesquels on peut considérer l'étendue) qu'elle finit par les confondre. Les quatre premiers sens en apprenant à réagir sur les objets et à leur renvoyer les sensations qu'ils en reçoivent, portent la statue à juger faussement que ces objets, c'est-à-dire cette étendue, dont le toucher lui a seul révélé l'existence, sont doués de certaines qualités sensibles, qui cependant n'existent que dans son *moi*.

Ainsi elle ne connaissait d'abord l'étendue que par le toucher; bientôt après, elle la voit, elle la sent, elle l'entend, elle la savoure; enfin comme

elle la retrouve partout, cette étendue, elle se persuade aisément qu'elle enveloppe toutes les autres modifications sensibles des objets réputés extérieurs.

Elle serait donc portée à croire, comme les matérialistes, que tout est *étendue*, que tout est *corps*, si elle ne se souvenait pas d'avoir eu d'autres notions indépendantes de l'étendue jusqu'au moment où on l'a douée du sens du tact. De même, si elle ne se souvenait pas que le toucher seul a pu lui apprendre à peindre, pour ainsi dire, les objets, avec des couleurs qui n'existaient qu'en elle, et à sentir ainsi par les yeux les distances respectives de ces objets, les limites qui les circonscrivent, leurs grandeurs et leurs situations, enfin si elle n'avait pas acquis l'idée d'*espace* ou de *lieu*, et par suite, l'idée de *mouvement* (puisque le mouvement n'est que le passage d'un lieu à un autre), elle prendrait, comme la plupart des hommes qui ne se souviennent pas d'avoir appris à toucher, à voir, à entendre, à sentir, à goûter, elle prendrait, dis-je, des sensations fort composées pour des sensations simples.

Nous prenons quelquefois nous-mêmes une sensation simple, une sensation de couleur, par exemple, pour un composé de couleurs et de

qualités palpables. L'œil, par suite des instructions du toucher, s'étant accoutumé à sentir la coexistence de tel mélange d'ombre et de lumière, c'est-à-dire de telle réunion de couleurs avec une certaine figure ou qualité palpable révélée par le toucher, s'accoutume à juger que cette figure, cette qualité palpable existe nécessairement là où il aperçoit ce même mélange d'ombre et de lumière, cette même réunion de couleurs. C'est ce qui induit souvent en erreur ceux même qui savent le mieux observer les objets sensibles. Tout le monde, sous ce rapport, est sujet à être trompé, comme il arrive, par exemple, quand on voit un faux bas-relief en clair-obscur ou quelque autre ouvrage du même genre.

Il en est de même de l'oreille et des autres sens. Le son n'est d'abord pour nous qu'une modification du *moi*. Cette modification est causée si l'on veut par le choc de certains objets sur le tympan, mais elle n'existe pas dans ces objets eux-mêmes. Néanmoins, le toucher nous ayant donné la notion de certains mouvemens accompagnés de certains sons, nous nous sommes tellement habitués à confondre l'idée de ces mouvemens avec l'idée de ces sons, que nous les prenons enfin pour un seul et même phénomène, quoi-

qu'elles soient bien distinctes, et qu'elles résultent sans contredit de deux impressions sensibles absolument différentes. Ainsi, nous confondons le mouvement d'un instrument de musique aperçu dans le lointain avec le son d'un autre instrument semblable qui serait caché à nos yeux : c'est ce qu'on voit souvent au théâtre.

On en peut dire autant du goût et de l'odorat. Si l'on vous fait voir et toucher une rose artificielle qui aurait les mêmes qualités palpables qu'une rose naturelle, et qu'en même temps on fasse, à votre insu, évaporer autour de vous, une véritable odeur de rose fraîche, vous rapporterez votre sensation d'odeur à la rose artificielle que vous voyez et que vous touchez.

CHAPITRE XIX.

L'idéalisme.

S'il est constant que les idées qui nous adviennent par la vue, par l'ouïe, par le goût et par l'odorat, ne sont que des modifications de nous-mêmes, pourquoi les qualités palpables, c'est-à-dire les idées de distance, de situation, de figure, de grandeur, de mouvement, et de solidité ou résistance, pourquoi l'étendue, en un mot, sentie sur nous-mêmes et sur tout ce que nous jugeons n'être pas nous, serait-elle donc autre chose qu'un phénomène intellectuel, une modification du *moi*.

Les qualités palpables ne seraient-elles donc, comme les autres qualités, rien que des rapports sentis, c'est-à-dire des sensations, qui ne sont en elles-mêmes que des modes de l'être sentant ? Voyons.

Nous savons que les objets ne sont ni colorés, ni sonores, ni odoriférans, ni sapides *en eux-mêmes*. Comment seraient-ils donc éloignés ou rapprochés, droits, inclinés ou renversés, carrés ou arrondis, grands ou petits, lents ou rapides,

durs ou mous, solides ou fragiles; pourquoi enfin seraient-ils *étendus en eux-mêmes?*

Qu'est-ce donc que le *corps?* qu'est-ce que la *matière?* Un être dont nous parlons beaucoup sans nous être d'abord assurés de son existence, parce que ses propriétés essentielles et constitutives nous échappent. Il en est tout autrement du *moi* : nous le reconnaissons *substance*, parce que sa propriété essentielle et constitutive qui est la sensibilité, nous est bien connue. J'ai déjà démontré que l'idée de substance ne nous vient d'abord que de la certitude où nous sommes de notre existence propre.

Mais l'étendue, qu'on veut à toute force regarder comme la propriété essentielle et constitutive de ce qu'il nous a plu de nommer *matière*, n'est rien qu'une sensation de rapport qui existe seulement en nous comme toutes les autres qualités sensibles; et nous serons forcés de le croire ainsi tant qu'on ne nous aura pas prouvé qu'elle est une qualité *propre* à tout ce qu'on appelle corps.

Dire qu'il y a de la matière, ce serait dire qu'il y a une substance qui *existe sous* toutes les qualités de chaque corps et de chaque portion de corps prise individuellement. Or cette substance doit être la même pour chacun de ces corps; au-

trement il y aurait autant de *matières* qu'il y a de corps particuliers, et il nous serait loisible de créer de la matière ou des matières à l'infini, en divisant les corps à l'infini.

Dire qu'il n'y a qu'une seule matière pour tous les corps, c'est dire que notre propre corps, celui de la terre, celui du soleil, et tous les corps du monde ne sont que des modifications diverses d'un seul et même être, d'une seule et même substance, que nous nommons *matière*. Mais existe-t-elle bien réellement cette matière?

L'évidence de sentiment, dit-on, le bon sens, l'autorité du genre humain, le démontrent assez; et la *faculté d'induction,* ajoute l'école écossaise, la faculté d'induction, base de toute *profonde métaphysique,* suffit pour vous le prouver.

L'évidence de sentiment n'est que la conscience intime que l'être sensible a de son *moi* révélé par la sensation. Cette évidence ne nous apprend rien sur l'existence objective de la matière.

Le bon sens consiste à voir juste, à saisir la vérité avec assurance et promptitude. Par conséquent si un raisonnement exact loin d'établir la réalité de la matière, nous conduit forcément à la négation d'un pareil être, on ne pourra pas dire que le bon sens prouve sa réalité.

L'autorité du genre humain, le *consensus* universel est bien loin d'être toujours une preuve; car les erreurs les plus grossières et les plus funestes, les opinions les plus insensées n'ont que trop souvent obtenu l'assentiment et la faveur du genre humain pris en masse. Combien d'absurdités, en effet, combien de folies dans tous les genres, le *consensus* universel a proclamées et consacrées !

Quant à l'induction, elle n'est autre chose que le raisonnement. C'est l'état de l'esprit, remontant de la connaissance de plusieurs phénomènes particuliers à une proposition générale, et passant des conséquences aux principes, des effets à leurs causes, des phénomènes engendrés au phénomène générateur. Or si l'on voit que l'induction, loin de démontrer la réalité de la matière, conduit directement à sa négation absolue, faudra-il mettre au rebut les résultats de l'induction ?

Si le raisonnement vous fait induire des connaissances que vous pouvez avoir, une proposition qui d'abord semble un paradoxe, elle n'en est pas moins vraie ni moins conforme au *bon sens*, elle n'en est pas moins une notion de *profonde métaphysique*, dès qu'elle est la conséquence rigoureusement déduite d'une autre

proposition émanée elle-même d'une précédente, et ainsi de suite, en remontant jusqu'à votre première notion, source unique de toute vérité.

Nous avons vu que l'évidence consistait dans l'identité d'un jugement avec un jugement antérieur reconnu pour vrai. Par conséquent si la raison, si le raisonnement, induction ou déduction, comme vous voudrez l'appeler, vous révèle des notions qui paraissent d'abord étranges et incompatibles avec plusieurs de vos croyances d'habitude, c'est que ces croyances ne sont que des préjugés. Ainsi, c'est par préjugé que vous considérez l'étendue comme phénomène extérieur et comme propriété essentielle et constitutive de chacun des individus qu'on nomme *corps;* c'est par préjugé enfin que vous proclamez l'existence objective de la *Matière,* comme c'est par préjugé que vous aviez jusqu'à présent jugé la vue capable de connaître par elle-même les distances, les situations, les figures, les grandeurs, le mouvement, la solidité, la résistance.

L'idée de *distance* renferme les idées de toutes les propriétés de l'étendue. Les situations, les figures, les grandeurs et les mouvemens ne sont que des combinaisons de lignes droites et de li-

gnes courbes; et toutes ces lignes ne sont que des distances entre des points donnés. La résistance ne consiste que dans le plus ou le moins d'augmentation ou de diminution de la distance. L'étendue n'est donc autre chose que la distance, et la distance n'est rien que l'espace considéré en tant qu'il sert d'intervalle entre des points donnés. Or un intervalle, un espace qui sépare, n'est, en dernière analyse, qu'un simple point de vue de l'esprit.

Il est bien prouvé qu'il n'y a rien de réel dans l'espace, et qu'enfin l'espace n'est dans sa nature qu'un phénomène intellectuel. Or les êtres qu'on appelle *corps* sont, dit-on, contenus dans l'espace. Ils ne sont donc, comme cet espace lui-même, rien que des phènomènes purement intellectuels, des sensations, des idées; car si *la place* qu'occupe un corps dans le vide n'est qu'un être de raison, comment ce corps lui-même serait-il donc autre chose?

En vain l'on voudrait distinguer l'espace *plein* de l'espace *vide*. Nous nommons *plein* tout ce qui paraît nous opposer de la résistance, quelque minime que soit cette résistance, et nous appelons *vide* ce qui ne nous en oppose aucune. Les idées de *plein* et de *vide* sont corrélatives; elles ne peuvent exister en nous l'une sans l'autre. Or

dire qu'elles sont des notions de rapports, c'est dire qu'elles sont des qualités qui n'existent qu'en nous, des sensations, des idées sans objet extérieur. Il n'y a pas de *plein* absolu ni de *vide* absolu. Cette dénomination n'exprimerait rien que d'imaginaire, si nous prétendions y voir l'idée de quelque chose d'objectif, c'est-à-dire d'existant hors de nous, soit comme *sujet*, soit comme modification autre qu'une modification du *moi*.

La physique sert bien plutôt à fortifier qu'à combattre l'idéalisme. Le créateur de la véritable chimie, Lavoisier, faisait ce raisonnement : *Tout est calorifié, donc tout est dilaté, donc tout peut se rapprocher, donc tout est distant, donc il n'y a point de contact dans la nature.*

On a répondu à cette déduction par une hypothèse. On a supposé l'existence de prétendues molécules indivisibles, même en théorie, molécules qui se rapprochent par l'effet de leur attraction mutuelle sans jamais pouvoir se toucher. Cette invention n'est pas nouvelle; il faut la rendre à qui elle appartient. Ce n'est que le système des *atomes* d'Épicure, métamorphosés en *monades* ou *corps simples*, par Leibnitz. C'est une supposition toute gratuite et qui ne peut soutenir un examen sérieux.

En effet, que signifie le mot *molécule?* Il est

synonyme de *petit corps*. Ainsi, les corps que nous apercevons seraient des résultats de l'agrégation d'autres corps fort petits que nous ne pouvons ni voir, ni sentir en aucune manière. Mais ces petits corps eux-mêmes sont également calorifiés et par conséquent dilatés : il s'ensuit que leurs parties ne se touchent pas. Ces parties elles-mêmes sont également composées d'autres parties calorifiées qui ne se touchent pas non plus, et ainsi de suite jusqu'à l'infini : donc rien ne se touche; et le mot *contact* n'est encore que le nom donné à un phénomène purement intellectuel.

D'après l'opinion de Leibnitz, les monades sont sans parties, sans étendue. Mais comment un assemblage d'êtres sans étendue pourra-t-il composer un être étendu, un corps? C'est comme si l'on disait qu'une addition de zéros peut former un nombre quelconque.

Mais quoi, dira-t-on, s'il n'y a pas de solidité hors de nous, si l'étendue n'est qu'un phénomène intellectuel, s'il n'y a pas de corps *proprement dits*, toutes les observations faites sur les corps ne sont donc rien que des illusions et des erreurs?

Je réponds que, bien qu'il n'y ait pas de corps *proprement dits*, c'est-à-dire de subs-

tances différentes et isolées les unes des autres, les affirmations faites sur tout ce que nous nommons *corps* ne sont pas illusoires ni erronnées, si elles sont le produit d'un raisonnement exact. Le physicien, le chimiste, le naturaliste, etc., n'ont pas à s'occuper de l'existence objective des corps qu'ils étudient, car ils n'étudient absolument que des phénomènes. Ils peuvent donc rester idéalistes ou le devenir, sans être, en aucune façon, troublés dans leurs travaux, sans concevoir le moindre doute sur les vérités qu'ils découvrent; et s'ils admettent la réalité extérieure des corps, leur seule erreur sera de penser qu'ils étudient un monde extérieur, alors qu'ils n'étudient que leurs propres phénomènes. Cette illusion est sans conséquence.

En réponse au reproche qu'on fait à l'idéalisme de nier l'existence objective des corps, Condillac s'exprime ainsi : (1)

« S'il n'y a point d'étendue, dira-t-on peut-être, » il n'y a point de corps. Je ne dis pas qu'il n'y » a point d'étendue, je dis seulement que nous » ne l'apercevons que dans nos propres sensa- » tions, d'où il s'ensuit que nous ne voyons » pas les corps en eux-mêmes. Peut-être sont-ils

(1) *Traité des Sensations*, 4me partie, Chap. V.

» étendus et même savoureux, sonores, colorés, » odoriférans; peut-être ne sont-ils rien de » tout cela. Je ne soutiens ni l'un ni l'autre; *et* » *j'attends qu'on ait prouvé* qu'ils sont ce qu'ils » nous paraissent, ou qu'ils sont toute autre » chose.

» N'y eût-il point d'étendue, ce ne serait » donc pas une raison pour nier l'existence des » corps. Tout ce qu'on pourrait et devrait rai- » sonnablement en inférer, c'est que les corps » sont des êtres qui occasionent en nous des » sensations et qui ont des propriétés sur les- » quelles nous ne saurions rien assurer.

» Mais, insistera-t-on, il est décidé par l'Écri- » ture que les corps sont étendus, et vous ren- » dez au moins la chose douteuse.

» Si cela est, la foi rend certain ce qui est » douteux en philosophie; et il n'y a point là » de contradiction. En pareil cas, le philosophe » doit douter quand il consulte la raison, comme » il doit croire quand la révélation l'éclaire. » Mais *l'Écriture ne décide rien à ce sujet*. Elle » suppose les corps étendus, comme elle les » suppose colorés, sonores, etc., et certaine- » ment, c'est là une de ces questions que Dieu » a voulu abandonner aux disputes des philo- » sophes. »

Il est évident que pour prouver l'existence objective des corps, la raison ne peut rien, et que la religion elle-même ne décide rien sur cette question.

Encore une fois, y a-t-il vraiment de la matière; y a-t-il enfin des corps?... Mais supposons qu'il faille répondre pour l'instant que nous n'en savons rien, que l'étendue objective, c'est-à-dire la réalité extérieure des corps n'est pas prouvée, et que cependant nous ne devons pas non plus affirmer qu'il n'y en a pas; il est du moins bien démontré qu'il y a quelque chose qui n'est pas *étendue*, qui n'est pas *matière*, qui n'est pas *corps*.

Les sons, les couleurs, les odeurs, les saveurs, ne sont pas de l'étendue; ces quatre espèces de phénomènes n'ont même aucun rapport avec l'étendue, puisqu'ils sont antérieurs et extérieurs à cette notion : on ne peut donc pas dire qu'ils en dérivent. Mais il y a plus : ils sont absolument incompatibles avec ce qu'on nomme *étendue*.

Ces quatre classes de sensations, le *moi* peut les éprouver et les éprouve d'ordinaire simultanément. Si ce *moi* était étendu, il serait divisible, il ne pourrait, en conséquence, éprouver simultanément et comparer entre elles plusieurs sensations différentes; car ce que nous nommons *matière*, substance *étendue et divisible*, ne peut

se trouver, en même temps et dans toutes ses parties, en plusieurs états distincts. D'après l'idée que nous avons d'un pareil être, il ne peut être le support de deux modifications différentes, qu'autant qu'elles sont successives. Ainsi, un corps ne peut opérer, dans le même instant, deux mouvemens divers; le *moi*, au contraire, éprouve, tout-à-la-fois et dans le même instant, une multitude de sensations diverses. Le *moi* n'est donc ni étendu, ni par conséquent divisible; et en supposant même que la matière existe, le *moi* n'est pas *matière*.

On voit alors que si l'on demande ce qu'est l'âme, la réponse est toute faite : l'âme c'est le *moi*. C'est ce principe sentant dont je viens de démontrer l'incompatibilité avec cette propriété soi-disant essentielle qu'on nomme *étendue*, et par suite, avec la divisibilité qui n'est qu'un mode de l'étendue.

Comprend-on, en effet, ce que serait la moitié, le tiers, le quart, le dixième du *moi?*

Concluons : Si l'existence de la matière considérée comme substance *étendue en soi* n'est pas prouvée, l'existence d'une substance dont il est impossible que l'étendue soit l'attribut essentiel ou même accidentel, n'en est pas moins établie d'une manière invincible.

Que deviendra maintenant l'idée qu'on se fait communément de la distinction de l'âme et du corps? diffèrent-ils entre eux par leur nature, par leur origine? sont-ils deux substances différentes ou seulement deux attributs d'une même substance?

Non, ils ne peuvent différer ni d'origine, ni de substance, ni de nature, si l'on donne à ces trois mots, qui n'expriment au fond qu'une même chose, le sens que je leur ai donné au commencement de cet ouvrage, en d'autres termes, si l'on confond leur idée avec celle d'un principe *efficient et générateur.*

Par conséquent, si l'on dit que l'âme et le corps diffèrent de substance et de nature, ce ne peut être qu'en donnant à ces mots un sens figuré, comme quand on dit, par exemple, que les animaux et les végétaux diffèrent de nature, pour dire que ces deux règnes ont des propriétés comparatives qui les distinguent l'un de l'autre. Dans ce cas le mot *nature* signifie seulement la collection des attributs qui nous font distinguer une classe ou un individu, d'une autre classe ou d'un autre individu. On dit encore figurément que le fer et le bois sont deux substances différentes; mais à proprement parler, toutes les choses de l'univers n'ont qu'une nature, qu'une

substance, qu'une origine, comme je l'ai prouvé en commençant.

Il n'existe nécessairement qu'une substance, à laquelle nous donnons des appellations différentes, suivant ses différentes modalités qui ne sont autre chose que les différentes manières dont elle nous affecte. Ces modalités ne sont donc que la substance elle-même, considérée sous tous les points du vue qu'elle nous offre. Il s'ensuit que la multitude des êtres qui remplissent la nature et que nous nommons *individus*, soit que nous les considérions comme êtres *abstraits* ou comme êtres *concrets*, comme sujets ou comme attributs, ne sont, après tout, que des modalités du grand être, de l'être universel; et nous ne pouvons pas être autre chose nous-mêmes.

Nous nommons ces modalités *corps*, lorsqu'elles se composent des idées de distance, de situation, de figure, de grandeur, de mouvement, de solidité ou résistance, en un mot, d'étendue, et même, quand nous y retrouvons les sensations de couleur, de résonnance, de saveur et d'odeur, toutes modifications différentes de l'étendue. Nous les nommons *âmes* ou *esprits*, quand nous les considérons comme sentantes ou pensantes. Voilà toute la distinction que nous pouvons faire entre ce que l'on nomme

corps ou *matière* et ce qu'on appelle *âme* ou *esprit*.

Anima, *spiritus*, ψυχη, πνευμα, tous ces mots signifient proprement *souffle*.

C'est le nom de quelque chose d'infiniment subtil, dans l'opinion des anciens, qui ne connaissaient rien de plus délié que l'*air* ou le *souffle*. On a dès lors employé cette dénomination pour désigner un être sans solidité, sans figure, sans mouvement, enfin sans étendue; et dans l'habitude où l'on était de regarder la couleur, le son, la saveur et l'odeur comme inséparables de l'étendue, on a dû supposer que l'âme ne pouvait avoir ni couleur, ni odeur, ni saveur, ni résonnance.

Alors, en partant de cet énoncé, que le phénomène de la pensée et le phénomène de la sensation (considérés ou comme identiques ou comme différens l'un de l'autre) sont incompatibles avec l'étendue, on a dû en conclure que l'homme (et même la bête) est un composé de deux substances entièrement distinctes, l'une étendue par sa nature, incapable de pensée et de sensation, l'autre inétendue, mais sentante et pensante. C'est ainsi qu'on a proclamé l'existence de deux principes universels que l'on a cru reconnaître à leurs attributs essentiels et constitutifs, c'est-à-

dire à leur nature propre, comme deux substances différentes. On les a nommées l'Esprit et la Matière.

Distincts par leur nature et par leur substance, ils ne pourraient avoir la même origine, puisque les idées de nature, de substance et d'origine se confondent. Ce serait donc affirmer que les choses peuvent avoir plusieurs origines diverses, erreur que j'ai signalée et montrée dans tout son jour au commencement de cette première partie (1).

Mais d'où vient cette erreur, sinon de l'habitude où nous sommes de regarder l'étendue comme l'attribut essentiel et constitutif des corps, comme si nous connaissions hors de nous quelque chose d'essentiel? [On n'a pas oublié que par ce mot *essentiel*, nous entendons ce que les choses sont en elles-mêmes (*esse in se*), ce qui les constitue ce qu'elles sont, c'est-à-dire ce que nous ne connaîtrons jamais.]

Cette proposition, *la sensibilité est incompatible avec l'étendue*, suppose d'abord ce qui n'est pas, savoir, que l'étendue est une propriété de quelque être différent du *moi*, tandis qu'elle ne

(1) Chapitre Ier, § XX, XXI, XXII, XXXIII.

nous est connue que comme un point de vue de ce même *moi*.

Une illusion étrange que la plupart des philosophes partagent avec le vulgaire, c'est de croire qu'il nous est possible de découvrir quelque chose d'*absolu*. Nous sentons nos manières d'être; nous en concluons que nous sommes, et enfin qu'il y a un être-substance. Mais cet être, dont nous ne connaissons que quelques attributs, nous ignorons et nous ignorerons toujours ce qu'il est en lui-même. Lui seul se connaît; et c'est ainsi qu'il connaît tout. Quant à nous qui n'en sommes que des modalités, nous ne pouvons ni le connaître, ni même l'étudier comme être *absolu*. Nous affirmons seulement son existence avec certitude, sans qu'il nous soit jamais possible de pénétrer sa nature.

Tout ce que nous savons maintenant avec conviction, c'est que notre substance ne diffère pas de la sienne. Or, comme l'attribut essentiel de notre *moi*, l'attribut qui nous apprend que ce *moi* existe, c'est la sensation ou l'intelligence, nous en concluons avec certitude que l'être universel sent, ou pense, et que sa sensation ou pensée enveloppe instantanément toutes les sensations, toutes les pensées de l'univers.

Mais cette assurance ne nous mène à rien pour

connaître *en soi* cette substance qui est la nôtre; car pour avoir une pareille connaissance, il serait indispensable que nous pussions embrasser toutes les connaissances que l'être universel embrasse; et c'est sans doute ce qui a fait dire que pour savoir ce que l'être absolu est *en soi*, *il faudrait être lui-même*.

Après cela, dire que la matière est la substance étendue *en soi*, c'est supposer faussement qu'il existe hors de nous quelque chose dont nous connaissons l'essence, l'être absolu, quand nous ne connaissons même pas notre essence propre, quand il est bien prouvé que les êtres relatifs, les rapports mutuels des choses, qui ne sont que nos sensations, c'est-à-dire des modifications de nous-mêmes, sont les seuls objets de nos connaissances. D'ailleurs c'est encore supposer, contrairement à ce que l'expérience et la raison nous enseignent, qu'il y a deux substances, deux natures et par conséquent deux principes.

Terminons. Il est établi que ce qui serait *étendue* (en donnant à ce mot *étendue* le sens qu'on lui donne communément), ce qui serait *étendue en soi*, ne pourrait sentir. Il n'en est pas moins vrai que l'*étendue* n'étant qu'une de nos sensations, une de nos pensées, loin d'être incompatible avec le principe sentant, ou pen-

sant, n'est autre chose que ce principe lui-même, considéré dans un de ses modes. Il n'y a donc pas entre l'âme et le corps d'autre distinction à faire que celle que j'indique, en disant que ce sont deux dénominations données à la même substance, en tant qu'elle nous affecte par deux manières d'être qui nous paraissent fort différentes et même opposées l'une à l'autre.

Après avoir bien constaté ce qu'il faut entendre par le mot *corps*, nous pouvons étudier toutes les propriétés des corps. Ainsi, peu importe, pour étudier les sciences naturelles, que nous considérions les corps comme étendus *en soi*, comme des êtres extérieurs, ou simplement comme des points de vue, comme des sensations, comme des modifications de notre être. Rappelons seulement, à l'occasion de ce genre de sciences, qu'alors que nous croyons étudier un monde extérieur, nous ne faisons que nous étudier nous-mêmes, en observant des rapports ou des modifications qui ne sont qu'en nous, comme quand nous étudions les sciences mathématiques.

Dire que la substance unique, l'être universel, la nature, Dieu enfin, n'est pas *étendue en soi*, c'est dire encore qu'elle n'a point de bornes et qu'elle n'est en réalité ni *finie* ni *infinie*. Ces deux idées peuvent être mises en regard des idées de

plein et de *vide*. Elles n'ont pas d'objet extérieur et réel : leur objet n'est qu'en nous.

Le mot *substance* exprime seul quelque chose d'absolu et d'existant *en soi*. *Je suis, il y a quelque chose, ce qui est, est* : voilà des propositions qui enveloppent en elles toutes nos connaissances. *Sentir*, ou *penser*, voilà la seule propriété, le seul attribut essentiel et constitutif que nous connaissions, parce que c'est l'attribut de notre être, l'attribut qui nous révèle ce *moi*, point de départ, principe originaire de toutes nos idées, ce *moi* qui n'est lui-même qu'un point de vue, qu'une modalité du grand Tout.

Mais si nous prétendons étudier et connaître dans sa nature ce grand Tout, l'être *en soi*, la substance, nous travaillerons toujours en pure perte. On peut dès lors regarder l'étude et la connaissance des *êtres* en eux-mêmes, ce qu'on nomme l'*Ontologie*, comme une science vaine et futile, où l'imagination peut nous faire voir ce qu'elle veut, et la raison rien.

C'est donc l'idéalisme que je viens de soutenir, l'idéalisme dans toute sa rigueur; j'ai raisonné pour établir que la matière n'existe pas.

C'est peut-être ainsi qu'autrefois raisonnaient Parménide et Zénon d'Élée, son disciple. Parmi les philosophes modernes, c'est ainsi que rai-

sonne Berkeley; et c'est encore ainsi que raisonne Condillac, lorsqu'il dit (1) : « Puisqu'on reconnaît que les sons, les saveurs, les odeurs et » les couleurs n'existent pas dans les objets, il » se pourrait que l'étendue n'y existât pas da- » vantage. »

Il n'est pas difficile maintenant de voir combien sont ridicules ces imputations faites aux philosophes dits *Sensualistes*, et notamment à Condillac, d'avoir donné des fondemens au matérialisme. Des adversaires plus intelligens et plus instruits lui font, à juste titre, un reproche tout opposé en l'accusant de conduire au système que je viens de soutenir, à l'idéalisme.

Après avoir prouvé que les connaissances de sa statue bornée au sens de l'odorat, ne s'étendent qu'à des odeurs, et qu'elle ne peut pas plus avoir les idées d'étendue, de figure, ni de rien qui soit hors d'elle, hors de ses sensations, que celles de couleur, de son et de saveur, Condillac ajoute : « Que les philosophes à qui il paraît » évident que tout est matériel, se mettent pour » un moment à sa place (de la statue), et qu'ils » imaginent comment ils pourraient soupçonner

(1) *Traité des Sensations*, IV[e] Partie, Chapitre V.

» qu'il existe quelque chose qui ressemble à ce » que nous appelons *matière* (1). »

Ailleurs, il démontre plus victorieusement qu'on ne l'avait fait jusqu'à lui qu'un être tel que celui qu'on se représente sous le nom de *matière* serait nécessairement incapable de sensation et d'intelligence.

« Je leur demande, dit-il (2), en parlant des » matérialistes, je leur demande ce qu'ils en» tendent par *un corps*. S'ils veulent répondre » d'une manière précise, ils ne diront pas que » c'est une substance unique; mais ils le regar» deront comme un assemblage, une collection » de substances. Si la pensée appartient au corps, » ce sera donc en tant qu'il est assemblage et col» lection, ou parce qu'elle est une propriété de » chaque substance qui le compose. Or, ces » mots, *assemblage* et *collection*, ne signifient » qu'un rapport externe entre plusieurs choses, » une manière d'exister dépendamment les unes » des autres. Par cette union, nous les regar» dons comme formant un seul tout, quoique » dans la réalité elles ne soient pas plus *une* que si

(1) *Traité des Sensations*, Ire Partie, Chapitre Ier.

(2) *Essai sur l'origine des Connaissances humaines*, Ire Part., Sect. Ire, Chap. Ier.

» elles étaient séparées. Ce ne sont là, par con-
» séquent, que des termes abstraits qui, au
» dehors, ne supposent pas une substance unique,
» mais une multitude de substances. Le corps
» en tant qu'assemblage et collection, ne peut
» donc pas être le sujet de la pensée.

» Diviserons-nous la pensée entre toutes les sub-
» stances dont il est composé? D'abord, cela ne sera
» pas possible quand elle ne sera qu'une perception
» unique et indivisible : en second lieu, il faudra
» encore rejeter cette supposition, quand la pen-
» sée sera formée d'un certain nombre de percep-
» tions. Que A, B, C, trois substances qui entrent
» dans la composition du corps, se partagent en
» trois perceptions différentes, je demande où
» s'en fera la comparaison. Ce ne sera pas dans A,
» puisqu'il ne saurait comparer une perception
» qu'il a avec celle qu'il n'a pas. Par la même
» raison ce ne sera ni dans B ni dans C. Il fau-
» dra donc admettre un point de réunion, une
» substance qui soit en même temps un sujet
» simple et indivisible de ces trois perceptions,
» distincte par conséquent du corps, une âme,
» en un mot.

» Je ne sais pas comment Locke (1) a pu avan-

(1) *Essai sur l'Entendement humain*, Livre IV, Chapitre III.

» cer qu'il nous sera peut-être éternellement
» impossible de connaître si Dieu n'a point donné
» à quelque amas de matière disposée d'une
» certaine façon la puissance de penser. Il ne
» faut pas s'imaginer que pour répondre à cette
» question, il faille connaître l'essence et la na-
» ture de la matière : les raisonnemens qu'on
» fonde sur cette ignorance sont tout-à-fait fri-
» voles. Il suffit de remarquer que le sujet de
» la pensée doit être *un*. Or un amas de matière
» n'est pas *un*; c'est une multitude. » (1)

On voit ici que Condillac envisage le mot *matière* comme l'ont envisagé Démocrite, Épicure, Lucrèce, d'Alembert, Diderot, d'Holbach, et presque tous les matérialistes anciens et modernes. Ces philosophes ne considèrent pas la matière comme un *substratum* universel, comme une substance unique, mais bien comme un être collectif, comme un assemblage de substances. En un mot, c'est le système, non pas de la matière, mais *des matières*, ou des prétendues molécules.

Au reste, ce système des molécules est peut-être moins déraisonnable encore que celui de la

(1) Il reproduit la même démonstration dans les *Leçons préliminaires*, Art. IV.

Matière première, c'est-à-dire de l'*Être étendu*, considéré comme substance unique, ou *substratum* commun de tous les corps.

Ce dernier système rentre absolument dans les universaux *a parte rei* des scolastiques. Dire, en effet, qu'un tel objet déterminé est *corps* parce qu'il a de l'étendue, n'est-ce pas tout comme si l'on disait qu'il est *corps* parce qu'il a de la *Corporéité*, ce qui est exactement la même chose qu'*Étendue* ?

Non; il n'existe pas plus d'*Étendue*, ou de *Corporéité*, hors de nous, qu'il n'existe hors de nous, d'*Animalité*, de *Végétalité*, de *Minéralité*.

On ne peut donc voir dans l'*Étendue*, ou *Corporéité*, aussi bien que dans l'*Animalité*, dans la *Végétalité*, dans la *Minéralité* et dans toutes les entités scolastiques imaginables, autre chose qu'un point de vue de l'esprit, ou en termes de l'école, un *universale a parte mentis*.

On vient donc de voir à quoi se réduit le prétendu matérialisme de Condillac. Au reste on ne le lui impute que parce qu'il fait tout dériver de la sensation; et par un singulier préjugé, beaucoup de gens regardent la sensation comme inséparable de ce qu'on nomme *matière*, ou substance *étendue en soi*, quoiqu'il ait été bien prouvé, même avant Condillac et ses disciples, qu'*un*

être étendu en soi, s'il en existe, serait incapable de sensation et de pensée. En effet, c'est Descartes qui le premier a démontré l'incompatibilité de la sensation et de l'étendue essentielle.

La théorie de l'idéalisme, dira-t-on, est sans résultats pratiques : pourquoi donc mettre tant d'intérêt à la reproduire et à la fortifier par des argumens nouveaux? Je réponds que toute vérité a des conséquences utiles, et que le grand résultat pratique de l'idéalisme bien compris sera de mettre un terme aux disputes des philosophes et aux invectives qu'ils s'adressent mutuellement à propos de la question de l'âme et du corps, question qu'on a voulu, je ne sais pourquoi, rattacher à la morale et à la religion, qui n'ont cependant avec elle qu'un rapport fort éloigné.

En effet, que reprochent les spiritualistes admettant l'âme et la matière, aux matérialistes qui n'admettent que l'existence des corps? Tout ce qui est *Étendue*, disent-ils, est divisible, et par conséquent, corruptible, ou sujet à la destruction : donc, si le principe sentant est *matière*, si l'âme est *étendue*, vous anéantissez le dogme de la vie éternelle et la croyance d'une justice rémunératrice et vengeresse.

Les matérialistes pourraient bien répondre : La volonté divine, ou Dieu, qui, dans notre sys-

tème, n'est que la matière ou substance tout-à-la-fois étendue *en soi* et pourvue d'intelligence, peut bien faire que ce que vous croyez destructible soit indestructible à jamais. C'est ainsi qu'aurait sans doute répondu Locke inculpé d'irréligion pour avoir énoncé une opinion très mal fondée, à mon avis, mais fort innocente sous le rapport moral, comme l'observe très bien Voltaire; cette opinion est que Dieu, s'il l'avait voulu, aurait pu faire sentir et penser la matière (1).

Mais d'ordinaire les matérialistes ne répondent rien, parce qu'ils sont presque tous athées; et sous ce rapport je n'ai aucune attaque particulière à diriger contre eux : la réfutation de leur doctrine est partout dans cet ouvrage.

Enfin, l'idéalisme peut mettre d'accord toutes les opinions (2); et c'est avec bonne foi que j'ai offert, pour le soutenir, des raisons qui, du moins jusqu'à présent, me paraissent concluantes et sans réplique.

---

(1) Plusieurs Pères de l'Église, tels que *saint Irénée*, *Tertullien*, *saint Hilaire*, *saint Ambroise*, ont cru l'âme matérielle.

(2) La doctrine de l'*idéalisme* est d'ailleurs essentiellement liée à celle de l'*identité absolue* qui est la même chose que le *panthéisme* ou l'*unité*.

J'avoue que cette doctrine semble au premier abord fort étrange, fort paradoxale. Mais enfin si elle est basée sur des démonstrations mathématiquement rigoureuses (et le lecteur en est juge), force sera bien de l'admettre.

Il est des vérités mathématiques à proprement parler, qui semblent aussi étranges, aussi paradoxales, et qui n'en sont pas moins des vérités. Telle est, par exemple, cette proposition : *On peut faire passer entre le cercle et sa tangente un nombre infini de courbes.* Comment concevoir au premier abord qu'on fasse passer un nombre infini de lignes entre deux points qui se touchent? C'est le raisonnement qui le démontre en toute rigueur, comme il démontre aussi l'idéalisme en toute rigueur.

En attendant les objections nouvelles qu'on pourra élever contre ce système, voyons comment s'y prend Voltaire pour le réfuter.

Il expose d'abord, d'une manière assez peu fidèle, ce qu'enseigne Berkeley, dans son *Dialogue de Philonoüs et d'Hylas,* puis il ajoute (1) : « Après avoir ainsi détruit l'étendue, il conclut » que la solidité qui y est attachée, tombe d'elle-

(1) *Dictionnaire philosophique*, voyez l'article intitulé *négation des corps*.

» même, et qu'ainsi, il n'y a rien au monde
» que nos idées; de sorte que, selon ce doc-
» teur, dix mille hommes tués par dix mille
» coups de canon, ne sont, dans le fond, que
» dix mille appréhensions de notre entende-
» ment; et quand. . . . .
» . . . . »

Tout cela, sans doute, est fort piquant, mais ce n'est pas une réfutation; le sarcasme ne prouve rien. Quant aux raisons qu'il met en avant contre le fond du système, elles sont toutes contenues dans ce qui suit : le lecteur les jugera.

« Il ne tenait qu'à M. l'évêque de Cloine (Ber-
» keley) de ne point tomber dans l'excès de ce
» ridicule. Il croit montrer qu'il n'y a point
» d'étendue, parce qu'un corps lui a paru avec
» sa lunette quatre fois plus gros qu'il ne l'était
» à ses yeux, et quatre fois plus petit à l'aide
» d'un autre verre (1). De là il conclut qu'un
» corps ne pouvant à la fois avoir quatre pieds,
» seize pieds, et un seul pied d'étendue, cette
» étendue n'existe pas. *Donc il n'y a rien* (2). Il

(1) Berkeley donne aussi d'autres raisons que Voltaire ne devrait point passer sous silence.

(1) Berkeley ne dit nulle part qu'*il n'y a rien*. Dans son



» n'avait qu'à prendre une mesure, et dire : De
» quelque étendue qu'un corps me paraisse, il
» est étendu de tant de ces mesures.

» *Il lui était bien aisé de voir* qu'il n'en est pas
» de l'étendue et de la solidité comme des sons,
» des couleurs, des saveurs, des odeurs, etc. :
» il est clair que ce sont en nous des sentimens
» excités par la *configuration des parties;* mais
» l'*étendue n'est point un sentiment.* Que ce bois
» allumé s'éteigne, je n'ai plus chaud; que cet
» air ne soit plus frappé, je n'entends plus; que
» cette rose se fane, je n'ai plus d'odorat pour
» elle; mais ce bois, cet air, cette rose sont
» étendus sans moi. *Le paradoxe de Berkeley*
» *ne vaut pas la peine d'être réfuté.* »

On le voit, la réponse de Voltaire n'est qu'une suite d'assertions purement gratuites; et parmi ces assertions, il s'en trouve une que Voltaire laisse échapper sans doute par inadvertance, car il est indubitable qu'un peu d'attention lui en aurait fait apercevoir toute la fausseté; c'est celle où il énonce que les sons, les couleurs, les saveurs et les odeurs sont des sentimens excités *par la*

Dialogue de Philonoüs et d'Hylas, il ne nie pas l'existence des choses, mais seulement l'existence objective et isolée, ou la réalité extérieure des *corps*.

configuration des parties, pour ajouter immédiatement après, par une contradiction inouïe, que l'*étendue n'est point un sentiment*. Mais la configuration des parties est-elle donc autre chose que de l'étendue? Les sons, les couleurs, les saveurs et les odeurs seraient donc aussi de l'étendue? Vous convenez pourtant du contraire.

Au surplus, il est possible que Berkeley dans les conversations que Voltaire dit avoir eues avec lui, n'ait soutenu sa doctrine que par des raisons faibles ou défectueuses. Mais si l'on s'est bien pénétré des raisons exposées dans ce chapitre en faveur du système entrevu par l'évêque de Cloine, par Hume, par Bayle et par d'autres avant eux, on sentira que la réfutation de Voltaire est insuffisante, ou, pour mieux dire, qu'elle porte absolument à faux.

Après tout, je ne me dissimule pas les objections ou plutôt les railleries et les sarcasmes que l'irréflexion et le préjugé peuvent lancer aux idéalistes, bien que le paradoxe de l'idéalisme ne consiste pas précisément à nier les corps (car on ne peut nier ses sensations), mais seulement à démontrer que ces corps, généralement considérés comme des substances isolées et objectives, ne sont rien que des modalités d'une même substances, des points de vue du *moi*, des êtres sub-

jectifs, des phénomènes intellectuels, des sensations, des idées.

Quoi, dira-t-on, les corps ne sont rien que des phénomènes intellectuels! tous les objets de la nature ne sont donc que de vaines images! tout n'est donc autour de nous qu'une vaste fantasmagorie; et le monde entier n'est qu'un songe!

Voilà en résumé, tout ce qu'on a déjà dit et tout ce qu'on dira encore contre l'idéalisme.

CHAPITRE XX.

L'unité.

Demander ce qu'est la nature ou l'essence de la sensibilité, c'est demander ce qu'est la nature d'une nature, l'essence d'une essence; enfin c'est demander ce qu'est le principe même des choses. La réponse est impossible. La seule qualité essentielle que nous connaissons, c'est la nôtre; c'est la sensation ou sensibilité qui nous constitue ce que nous sommes. Nous sommes, en nous-mêmes et par notre nature, *sentans;* et cette propriété enveloppe en elle toutes nos autres propriétés. Si l'on demande quelle est la nature de ces dernières, on répondra que c'est la sensation; mais cette sensation, quelle sera sa nature? Puisqu'elle est la propriété essentielle et constitutive du *moi*, elle n'est qu'une modification nécessaire du *moi*, nécessaire en ce sens qu'il n'y aurait pas de *moi* sans elle, elle n'est donc que le *moi*, et sa nature n'est que la nature du *moi*. Dès lors nous connaissons la nature de la sensibilité, en ce sens que nous nous sentons, et que nous pouvons dire

moi, mot qui est équivalent à cette déduction : *Je sens ou je pense, donc je suis.*

Mais quelle sera l'origine et la nature du *moi*? de quel principe ce *moi* est-il donc engendré ?

Sa loi essentielle et constitutive est l'intelligence qui est la même chose que la sensibilité. Son principe originaire est donc, nécessairement et dans sa nature, sensible et intelligent ; l'expérience nous démontre, en effet, que tout phénomène générateur ne cesse pas d'être ce qu'il est, ne change pas de loi, c'est-à-dire qu'il conserve sa propriété essentielle et constitutive, en un mot, sa nature ou essence dans toutes les transformations qu'il peut prendre, transformations qui, après tout, ne sont que des conséquences de cette loi, de cette propriété essentielle et constitutive, enfin de cette nature. Ainsi, un être qui par sa nature ne serait pas sensible et intelligent ne pourrait pas produire des êtres intelligens et sensibles. De même, tous les produits d'une substance intelligente ne peuvent être que des points de vue, modalités de son intelligence. Toutes les intelligences particulières ont ainsi la même nature, le même principe. L'univers intellectuel n'est donc qu'une idée, une sensation qui enveloppe en elle toutes les sensations, toutes les intelligences particulières et tous leurs modes. Quant à l'uni-

vers appelé *physique*, il est aussi, avec tous ses modes, engendré du premier principe : il n'est donc alors que la collection des points de vue ou idées de ce premier principe ; et il se confond ainsi avec cette idée éternelle et primordiale qui enveloppe tout en elle, et qui est l'attribut constitutif de ce que nous nommons *Dieu*.

C'est apparemment la notion confuse de ces vérités, qui a donné lieu à la doctrine du λογος, *du* VERBE, considéré par Platon comme le principe de tout. Sans doute que par ce verbe ou parole de Dieu, Platon a voulu désigner l'idée éternelle et primordiale qui est le modèle ou type de l'univers.

Mais Platon et ses disciples sont si obscurs dans l'exposition de leur doctrine et tellement mystérieux ou mystiques dans leurs formes, qu'on voit dans leur enseignement à peu près tout ce qu'on veut y voir ; et s'il s'y trouve quelques vérités, elles sont mêlées avec tant d'erreurs, tant de fictions, tant de rêveries poétiques, tant de folies, qu'il est bien difficile de les deviner.

Quoi qu'il en soit, cette doctrine sur le *verbe* regardé comme l'idée éternelle, exemplaire et primordiale, est-elle autre chose que la doctrine du père de 'église, auteur de cette loi fameuse : *In Deo vivimus, movemur ac sumus*, doctrine en-

seignée par Malebranche, lorsqu'il dit qu'*il est nécessaire que nos idées se trouvent dans la substance efficace de la divinité?* (1)

Dire que *nous vivons en Dieu*, que *nous sommes mus en Dieu*, enfin que *nous existons*, que *nous sommes en Dieu*, n'est-ce pas dire que notre substance est la même que celle de Dieu, et que par conséquent nous ne sommes que les modes divers de cette substance unique? (2)

Ajouter ensuite que nos idées se trouvent dans la *substance efficace* de la divinité, n'est-ce pas énoncer qu'elles ne sont que des attributs de cette substance, qu'elles ne sont alors que cette substance même?

Et si ce sont nos idées qui nous constituent ce que nous sommes, ne s'ensuit-il pas rigoureusement que nous ne sommes rien que des modalités de la substance divine?

Il est vrai que pour éviter cette conséquence, Malebranche imagine une hypothèse étrange, qui consiste à regarder les idées non comme des

---

(1) *Recherche de la vérité*, Livre III, 2me Partie.

(2) On ne saurait encore interpréter d'une autre manière ces paroles de saint Paul : UNUM CORPUS ET UNUS SPIRITUS; *unus Deus et pater omnium, qui est super omnes et* PER OMNIA ET IN OMNIBUS NOBIS. (Ad Ephes.)

manières d'être du *moi* mais comme des entités distinctes et séparées de notre âme, comme des êtres qui viennent en nombre indéfini s'ajouter à son être.

Mais ces entités se trouvant, comme il le dit lui-même, dans la *substance efficace* de Dieu, elles ne sont dès lors que des modifications de la substance divine; elles ne sont pas elles-mêmes, quoi qu'en puisse dire Malebranche, des substances.

Il en résulte que notre intelligence, ou la collection de nos idées, ne serait qu'un agrégat de modifications divines, étrangères aux modifications de notre âme, étrangères par conséquent à sa substance, et dont elle aurait néanmoins la vision!

Votre hypothèse avec sa bizarrerie et son obscurité n'est pas même soutenable comme hypothèse. Dès l'instant que vous regardez vos idées comme se trouvant dans la substance efficace de la divinité, vous affirmez implicitement qu'il y a identité entre cette substance et la vôtre. De même, lorsque avec Platon et son école, vous considérez comme origine de l'univers ce *verbe*, cette parole de Dieu, cette idée primordiale de Dieu, *verbe*, *parole*, *idée*, qui n'est, après tout, que l'attribut essentiel de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même, n'affirmez-vous pas implicite-

ment l'identité de la substance divine avec la substance de l'univers?

Oui, vous posez les fondemens de ce panthéisme, de ce système de l'identité absolue, de ce système résumé, comme je l'ai fait voir, dans ces quatre énoncés, qui tous ont le même sens : *Tout est identique; tout est un; tout est dans tout;* et enfin *tout est Dieu.*

Hæremus cuncti Superis................
Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris.

Ainsi, voilà donc la doctrine de Platon et de son école, celle de saint Paul, de saint Augustin et de Malebranche qui se trouve la même que celle d'Aratus, de Straton et des Stoïciens dans l'antiquité, la même enfin que celle de Spinosa, parmi les philosophes modernes; et la qualification donnée à ce dernier par le cardinal de Polignac, *Omnigeni Spinosa Dei fabricator,* peut aussi et doit même, en bonne justice, être appliquée aux autres.

On ne peut se dissimuler que ce système, quelque vrai qu'il soit, ne donne lieu à beaucoup d'objections et de contradictions. Pour les résoudre d'une manière complète, il faudrait que l'esprit humain fût capable d'atteindre à des notions qui seront toujours hors de sa portée;

car ces notions se confondent avec la connaissance de l'être *en soi;* c'est-à-dire qu'elles seraient l'intuition complète et entièr de l'essence même des choses.

Dans tous les genres de connaissances, il arrive souvent, comme je l'ai dit, que plusieurs vérités nous paraissent inconciliables, sans cesser pour cela, d'être des vérités, puisqu'elles sont fondées sur l'*évidence de raison,* qui n'est dans son principe que l'*évidence de sentiment.* Aussi le répéterai-je sans cesse, leur incompatibilité n'est qu'apparente, et l'impossibilité de les mettre d'accord vient seulement du manque de données nécessaires à la solution du problème. L'homme doit savoir s'arrêter devant les bornes prescrites à son intelligence. Il est des questions qui pour nous sont insolubles à jamais : il faut se l'avouer à soi-même et se résigner d'avance.

Il paraît sans doute extraordinaire que le même être soit, en même temps et tout-à-la-fois, producteur et produit, esclave et maître, animal, végétal et minéral, temple et autel, sacrificateur et victime. Si cependant la nécessité d'une substance unique est invinciblement prouvée, qu'importent les contradictions et les prétendues bizarreries qui peuvent en apparence faire opposition à cette vérité, une fois qu'elle

est formellement et rigoureusement établie ?

Il est des phénomènes, contradictoires et radicalement incompatibles en apparence, qui n'en ont pas moins évidemment la même origine, la même nature, et ne sont au fond qu'une même chose. Ainsi la fluidité et la solidité de l'eau sont deux propriétés en apparence fort opposées et même totalement exclusives l'une de l'autre ; elles n'en sont pas moins identiques dans leur essence, puisqu'elles ne sont autre chose que des transformations d'un seul et même principe, de la substance ou essence de l'eau.

Adoptons pour un moment l'opinion commune ; supposons l'existence de deux principes, de deux substances différentes par leur nature ; l'esprit, substance *inétendue*, et la matière, substance *étendue en soi.*

Dans cette hypothèse, qui est la croyance de presque tout le monde, il faudrait admettre que les corps, pris individuellement, ne peuvent être que des modes de la matière. C'est l'opinion même de presque tous ceux qui soutiennent qu'il n'existe rien que de la *matière*. En effet, la substance d'un corps, dans le système de la plupart des spiritualistes, comme dans celui de la plupart des matérialistes, ne peut pas différer de la substance d'un autre corps, puisque les êtres

appelés *corps* n'ont qu'un seul et même principe générateur, qu'une seule essence commune à tous, la *matière*, dont ils ne sont que les transformations diverses.

Dire qu'il en est autrement, dire, comme Démocrite, Épicure, Lucrèce, d'Holbach et Diderot, que chaque corps a son principe générateur propre, son essence ou substance particulière, différente de celles des autres corps (1), c'est dire, contre toute raison, qu'un nombre infini de substances coexistent éternellement; à moins que ces philosophes n'aient voulu soutenir qu'en coupant un corps en un million de morceaux, nous pouvons *créer* un million de matières particulières, un million de substances ou essences différentes; mais ce serait dire alors, puisqu'un corps est divisible à l'infini, que nous pouvons *créer* des substances ou essences nouvelles à l'infini; ce serait dire enfin, qu'en rassemblant une multitude de corps pour n'en former qu'un seul, nous pouvons *anéantir* chacune des matières particulières, chacune des substances ou essences qui ont servi à composer ce corps; en un mot, ce serait proclamer l'absurde.

---

(1) J'ai prouvé en commençant l'impossibilité d'un pareil système.

Ainsi, vous tous qui soutenez l'existence de l'être que vous appelez *matière*, de la substance étendue *en soi*, sujet unique, principe générateur universel de tous les corps, spiritualistes et matérialistes, vous serez forcés d'en convenir : tous ces corps dont l'assemblage compose le monde, ne sont que les attributs divers de ce sujet unique, invisible, impalpable, que vous ne pouvez connaître dans sa nature, et à qui vous prétendez néanmoins attribuer une qualité essentielle et constitutive, la qualité d'*étendue* (1).

Mais, dira-t-on, si tous les corps sont identiques entre eux, notre propre corps, la terre qui l'attire et le supporte, et les planètes, et le soleil, et ces millions de soleils, ces mondes innombrables qui remplissent l'espace, tout cela ne fait donc qu'un?

Tout cela ne fait qu'un, sans aucun doute; et le contraire est impossible. Tous les individus appelés *corps* ne pouvant être, en effet, que les modalités de la même substance, l'influence réciproque des corps, leurs mouvemens, leurs chocs, leurs relations de tout genre, ne sont

---

(1) De manière que l'*étendue*, comme je viens de le faire voir plus haut, serait une véritable entité scholastique, une *forme substantielle*, un *universale a parte rei*.

autre chose que les actions souvent contradictoires en apparence, de certaines modalités sur d'autres modalités.

Votre système (à vous qui admettez deux principes et à vous qui n'en admettez qu'un, *la matière*, que vous prétendez connaître *en elle-même*), votre système semble-t-il donc moins extraordinaire que celui des partisans de l'unité et de l'identité absolue? Êtes-vous plus qu'eux à même de démontrer la concordance de tant de vérités réputées contradictoires, et dont l'apparente opposition subsiste aussi bien dans votre doctrine que dans la leur? Vous trouvez étrange que le même être soit à la fois autel, sacrificateur et victime; est-il donc moins bizarre que tant de modes de votre *matière*, que tant de *corps* apparaissent à vos yeux dans un état réciproque d'hostilité et d'exclusion radicale? Il est une multitude de vérités aussi inconciliables dans votre système que dans le nôtre. Il vous est aussi impossible qu'à nous de pénétrer *cette volonté et cette puissance de la discordante harmonie des choses* :

Quid velit et possit rerum concordia discors.

Vous voyez aussi que cette discordance apparente existe entre ce qu'on nomme *esprits*

comme entre ce qu'on nomme *corps;* et cependant l'harmonie générale du monde intellectuel n'en est pas plus troublée que celle de l'univers physique. Mais c'est que pour comprendre cet accord universel de tous les modes du grand être, principe générateur de toutes les intelligences comme de tous les autres phénomènes que vous supposez exister hors de lui, il faudrait être lui-même; car, je le répète, lui seul se connaît; et c'est ainsi qu'il connaît tout.

Votre doctrine, à vous spiritualistes, diffère de la nôtre, en ce que nous n'admettons qu'un seul principe, un seul être *en soi*, et que vous en admettez deux, dont l'un n'a jamais eu de commencement et mérite seul par conséquent le nom de *principe*, tandis que l'autre, la matière, aurait commencé sans être la transformation de rien. C'est ainsi que vous abusez de cet axiome religieux, qui n'est, comme je l'ai dit, qu'une expression figurée, *Dieu a tiré l'univers du néant.* Avouez que cette expression, prise au propre, énoncerait quelque chose d'absolument contraire à l'expérience et à la raison, qui vous démontrent que *de rien ne vient rien, et que rien ne retourne à rien.*

Ainsi, vous spiritualistes, qui proclamez l'existence de deux principes, de deux subs-

tances, de deux natures, vous proclamez une hypothèse; car de quelle proposition antérieure, de quelle vérité primordiale, votre assertion est-elle enfin déduite? Ne voyez-vous pas maintenant que cette opinion est, au contraire, en parfait désaccord avec les résultats de votre expérience, avec vos jugemens primitifs, avec vos connaissances premières qui seules peuvent servir de fondement à toute certitude?

Vous, matérialistes, qui n'admettez, comme nous, qu'une seule substance, vous proclamez aussi une hypothèse, en imaginant que cette substance est *matière*, c'est-à-dire en la dotant arbitrairement, comme font aussi les spiritualistes, d'un attribut qu'elle n'a pas, *de l'étendue propre*, attribut qu'elle ne peut même pas avoir, puisqu'il est incompatible avec un autre attribut, la sensation, ou pensée, qu'elle a nécessairement et que plusieurs d'entre vous lui reconnaissent.

Quant à ceux qui, parmi vous, prétendent que la substance étendue *en soi* ou les substances étendues *en soi* existent seules, sans être, de toute éternité, essentiellement sentantes, ou pensantes, ceux-là soutiennent la contradiction la plus absurde. N'est-ce pas dire, en effet, qu'un être *en soi et par sa nature* privé d'intelligence, ou de sensation, a pu se transformer en des

êtres sensibles, ou pensans *en soi et par leur nature,* en des modalités essentiellement intelligentes? N'est-ce pas ressembler à Démocrite, à Épicure et à Lucrèce, lorsqu'ils expliquent l'origine et les causes de l'univers par l'assemblage d'atomes crochus qui marchaient d'abord *à droite*, puis ont décliné soudainement *à gauche,* et ont ainsi formé tous les êtres animés et inanimés?

Au reste, presque tous les anciens philosophes, on peut même dire tous, excepté peut-être Platon, regardaient tous les êtres comme *étendus en soi;* et le principe intelligent était lui-même, suivant eux, un être corporel. Ainsi, d'après l'antiquité, et d'après les Scolastiques modernes qui tous étaient péripatéticiens, et qui d'ailleurs n'ont fait que suivre l'antiquité à la trace, nous aurions, comme je l'ai déjà exposé, trois âmes, l'âme végétative, *πνευμα*, *spiritus,* principe du souffle et des mouvemens qui font végéter le corps; l'âme sensible, sensuelle ou sensitive, *ψυχη*, *anima, vita*, principe de la sensation, ou des sentimens de toute espèce; et enfin l'âme intellectuelle, intelligente ou pensante, *νους*, *mens,* l'esprit, principe de la connaissance ou de la pensée.

On voit qu'ils distinguaient le sentiment ou la

sensation, propriété *passive*, de la pensée, ou puissance de connaître et de vouloir, propriété *active*; et que leur système diffère de celui de l'auteur des *Leçons de Philosophie* en cela seulement que celui-ci n'attribue qu'à une seule âme ces deux propriétés, la sensibilité et l'activité, au lieu que les anciens les attribuaient à deux âmes différentes.

Ils reconnaissaient même encore une quatrième âme, qui était l'image du corps, c'était l'ombre, le fantôme, *σκια*, *δαῖμων*, *simulacrum*, *idolum*, *manes*.

> Sunt aliquid manes. Lethum non omnia finit,
> Lucidaque evictos effugit umbra rogos.
> Cynthia namque meo visa est incumbere fulcro,
> Murmur ad extremæ nuper humata viæ (1).

Parmi les grandes célébrités de la philosophie moderne, qui ont supposé l'existence d'une matière intelligente, et regardé comme possible l'alliance de la sensibilité ou pensée avec l'étendue *en soi*, je ne citerai que Hobbes et Locke. Il est inutile de dire que tous deux admettaient l'existence réelle et objective des corps, ainsi que la plupart des philosophes qui n'ont jamais réfléchi

---

(1) Propert., *lib. IV, Eleg. VII.*

qu'en admettant même une substance étendue *en soi*, chaque corps ne saurait être un sujet isolé, mais seulement un mode particulier, une transformation de cette matière.

Hobbes ne part d'aucun principe adopté par lui comme certain, aussi s'est-il contenté de reproduire cette opinion sans paraître y tenir lui-même; car il ne la soutient pas comme sienne; il dit seulement qu'il a existé des hommes fameux par leur science, qui ont soutenu que tous les corps sont doués de sensibilité, *qui corpora omnia sensu esse prœdita sustinuerunt* (1).

Quant à Locke, il n'affirme pas non plus que la matière pense, il croit seulement que Dieu, dans sa toute-puissance, aurait pu la faire penser. « Nous ne serons peut-être jamais capables, dit-» il (2), de connaître si un être matériel pense » ou non, par la raison qu'il nous est impossi-» ble de découvrir par la contemplation de nos » propres idées, sans révélation, si Dieu n'a pas » donné à quelque amas de matière disposée

(1) C'est sur l'autorité de cette opinion dubitative et conjecturale de Hobbes qu'est fondée toute la doctrine exposée dans le trop fameux livre du baron d'Holbach, le *Système de la Nature*.

(2) *Essai sur l'Entendement humain*, Liv. IV, Chap. III.

» comme il le trouve à propos, la puissance
» d'apercevoir et de penser, ou s'il a joint et uni
» à la matière ainsi disposée une substance im-
» matérielle qui pense. »

L'étendue proprement dite et la pensée sont incompatibles; c'est une loi que notre raison, quoi qu'en dise Locke, nous fait découvrir et constater. Dieu ne peut donc aller contre une loi qui, comme toutes les lois, est inhérente à sa propre nature; Dieu ne peut faire que ce qui est ne soit point, ce serait s'anéantir lui-même. Par conséquent, si l'incompatibilité radicale de la sensibilité et de l'étendue *en soi*, dérive de la nature même des choses, elle est une loi qui a toujours été et qui ne peut cesser d'être.

Au reste, quand même Locke eût été matérialiste, il n'en aurait pas moins été un homme de bien; car, je le dis hautement d'avance, et je vais bientôt l'établir : les discussions métaphysiques n'ont pas le moindre rapport avec la morale pratique, ou la vertu, qui consiste uniquement dans les goûts et dans les penchans d'habitude qui naissent de l'éducation.

CHAPITRE XXI.

Des causes secondaires de la sensibilité.

Il demeure donc établi que la nature de nos idées, si par ce mot *nature* on entend leur essence, leur origine première, n'est autre que la nature même des choses, l'essence, l'origine première de tout.

Puisque le principe générateur universel est absolument identique avec la cause première, il s'ensuit que la cause première de nos idées se confond avec la cause première de toute chose; et si c'est ainsi qu'on interprète les enseignemens de Platon et de son école, aussi bien que les doctrines de saint Augustin et de Malebranche, ces philosophes à coup sûr ont raison.

Si par la nature de nos idées on entend simplement ce qui les distingue de ce qui n'est pas elles, en un mot, leur caractère propre, ce qui nous les fait rapporter à telle ou telle classe d'êtres, cette nature n'est autre chose que leur origine immédiate; ainsi chercher la nature des idées,

c'est examiner ce qu'elles sont dans leur naissance.

On se rappelle que *classer* les êtres, c'est abstraire ou tirer des idées individuelles ce qu'elles ont entre elles de commun; c'est *noter* leur point de vue de ressemblance, leur identité. Ce point de vue désigné par un *mot*, est ce qu'on nomme *classe*, *idée générale*, *genre*, ou *famille* dans laquelle sont engendrés, pour parler figurément, tous les individus qui en font partie.

La nature des idées générales est par conséquent dans les idées individuelles dont nous les avons tirées, idées individuelles qui se sont transformées pour devenir générales; car il y a identité de nature entre le phénomène engendré et le principe générateur.

Quant à nos idées individuelles, puisqu'elles naissent également les unes des autres et dérivent ainsi, toutes d'une première, du *moi*, la nature de chacune d'elles est dans celle dont elle est engendrée, et ainsi de suite, en remontant toujours jusqu'à la première, dont la nature nous reste inconnue à jamais.

En effet, rappelons-nous toujours que *Substance*, *Origine* et *Nature* se confondent.

Il faut donc renoncer à connaître la nature propre de nos idées, et nous contenter de les

étudier dans leurs causes secondaires, c'est-à-dire dans les phénomènes immédiats qui les occasionent.

Or, si nous observons ces causes, nous les voyons toutes se réduire à un seul phénomène, le mouvement.

Ici de grandes difficultés nous arrêtent. On peut nous dire : le mouvement, que vous considérez comme cause des sensations, n'est lui-même, suivant vous, que de la sensation. Vous ne le reconnaissez pas comme une propriété essentielle, puisqu'il n'est qu'une modification de l'étendue, et que, d'après vous, l'étendue n'est qu'une perception, une idée. Comment peut-il donc se faire que le mouvement, qui n'est que de la sensation, soit la cause de la sensation?

De toutes ces difficultés il résulte seulement que nous ne connaîtrons jamais ni l'essence du mouvement ni celle de la sensation. Tout ce que nous pouvons savoir, c'est que des sensations de différentes sortes accompagnent certaines déterminations du mouvement; que, lorsque ce mouvement est interrompu, la sensibilité reste interrompue elle-même, et qu'enfin, s'il est détruit sans retour, la sensibilité paraît même anéantie. Cela est certain, du moins

pour tout le temps que nous sommes dans ce monde ; nous n'en pouvons rien préjuger pour un temps ultérieur.

Ces théories sont loin de suffire sans doute pour satisfaire entièrement l'esprit sur une question de ce genre, et cependant il nous est impossible de trouver autre chose par les lumières naturelles ; c'est ici que d'autres lumières nous deviennent indispensables.

Pour savoir enfin comment nous éprouvons des sensations, il faudrait connaître ce premier principe qui demeurera toujours caché pour nous sous des voiles impénétrables.

Nous appelons *sentir* différentes manières d'être qui existent en nous dans un ordre tantôt successif, tantôt simultané. Nous passons tour à tour de l'état de non-sensation à l'état de sensation ; nous comparons ces états ; nous nous sentons sentir, et nous voyons par expérience que ce phénomène n'a jamais lieu sans le mouvement, qui n'est lui-même que de la sensation. Voilà tout ce que nous pouvons savoir. Nous ne trouvons au-delà qu'un abîme sans fond.

Quoi qu'il en soit, notre impuissance à cet égard ne doit pas plus nous empêcher d'étudier la sensation dans les phénomènes qui l'occasionent, que l'impuissance de prouver l'existence

des corps ne nous empêche d'étudier les sciences naturelles.

Or l'expérience nous montre le mouvement, comme principe immédiat et secondaire, comme cause apparente et sensible de la sensation, ainsi que de tous les phénomènes de l'univers physique. Dès lors, c'est dans le mouvement seul que nous pouvons, avec nos seules lumières naturelles, étudier le mécanisme de la sensibilité.

Des corpuscules lumineux partent des objets extérieurs (ou considérés comme tels) et transportent l'image de ces objets sur la rétine de notre œil : voilà du mouvement; nous nommons ces corpuscules *rayons;* et ils diffèrent les uns des autres par les mouvemens différens qu'ils impriment à notre organe. Ces mouvemens se communiquent, par l'intermédiaire du nerf optique, jusqu'au cerveau; tout cela n'est encore que du mouvement.

Mais ces phénomènes suffisent-ils pour que l'animal puisse voir? Non, car il faut encore que le mouvement qui suit l'impression, s'opère d'après de certaines déterminations spéciales. Ainsi, qu'une cause quelconque interrompe le commerce du cerveau avec le nerf optique, le cerveau ne sera pas ému et la sensation n'aura pas lieu. C'est ce qui arrive, par exemple, quand

vous présentez un flambeau à une personne qui dort les yeux ouverts; la lumière fait bien impression sur la surface extérieure de l'œil, peut-être même sur la rétine, mais le mouvement n'allant pas jusqu'au cerveau, ou du moins ne s'opérant pas d'après les déterminations qu'il prenait pendant la veille, la vision n'a pas lieu.

Les sensations que produit en nous l'action des autres sens, ont lieu par des opérations analogues à celles de la vue. Les nerfs reçoivent les premières impressions des objets, suivant l'organisation particulière de chaque sens. Les organes extérieurs de tous les sens correspondent ainsi avec le cerveau et lui communiquent le mouvement. C'est ce mouvement seul, qui, varié dans ses déterminations, suivant l'organisation et l'état actuel de l'être sensible, produit dans cet être sensible, les sensations internes aussi bien que les sensations de couleurs, de sons, de saveurs, d'odeurs et de qualités palpables. Si la conformation de nos organes tant intérieurs qu'extérieurs était autre que ce qu'elle est, nous aurions des idées sensibles tout autres que celles qui naissent en nous d'après les lois de notre organisation actuelle; c'est ce qui peut nous arriver par l'effet de quelque accident.

Que le mouvement qui nous rend sensibles

vienne à changer ses déterminations, la sphère de nos idées disparaît aussitôt pour faire place à une suite de perceptions tout-à-fait nouvelles pour nous. C'est ainsi qu'un dérangement dans nos organes suffit pour nous faire apercevoir des rapports, des qualités, des êtres enfin que personne ne voit et que nous seuls considérons comme doués d'une existence réelle. Tel voit des couleurs, touche des formes, entend des sons, goûte des saveurs, sent des odeurs, perçoit, en un mot, des corps qui n'existent que pour lui. La folie, le délire fébrile et l'ivresse qui sont une folie passagère, le sommeil même, opèrent dans l'économie animale et principalement dans le tube intestinal et dans le cerveau, des mouvemens insolites qui donnent lieu à des associations d'idées sensibles plus ou moins étranges, et font voir, toucher, entendre, goûter, sentir à une personne, ce que les autres ne voient, ne touchent, n'entendent, ne goûtent et ne sentent pas. Elle affirme alors l'existence extérieure et réelle d'une foule d'objets et de qualités qui n'existent pas pour nous. Mais, si le mouvement reprend une fois en elle ses déterminations régulières, alors le système de ses anciennes idées se réveille à l'instant, et remplace le monde imaginaire que le mouvement, dans ses

déterminations insolites, avait créé pour elle.

Le mouvement des nerfs et du cerveau, voilà donc la cause, au moins occasionelle, de toutes nos perceptions : mais leur principe originaire, leur cause efficiente, quelle est-elle?

Ceux qui admettent l'étendue comme qualité essentielle et constitutive des corps, voient dans la sensation un phénomène primitif de l'âme, *occasioné, mais non pas engendré* par les mouvemens du cerveau. En effet, disent-ils, comment un être sans étendue, tel que l'âme, serait-il touché et mis en mouvement par un être étendu comme le cerveau, de manière que les mouvemens de cet organe fussent l'origine des mouvemens de l'être incorporel?

Tangere enim aut tangi, nisi corpus, nulla potest res.

Ces mots, *faire impression, agir, influer sur l'âme*, ne peuvent être, ajoutent-ils, que des expressions figurées; car, pour qu'un être soit susceptible d'impression, c'est-à-dire de mouvement, pour qu'il soit l'objet d'une action, pour qu'il puisse enfin recevoir une influence physique, il faut qu'il soit étendu. Or, l'âme étant incorporelle ou sans étendue, les sensations ne peuvent être en elle que des *modifications primordiales*, dont les mouvemens du cerveau sont

seulement la cause *occasionelle*, mais non la cause *originaire;* enfin les sensations, manières d'être de l'âme, ne peuvent pas être la transformation des mouvemens, manières d'être du cerveau : le système de l'*influx physique*, pour expliquer les sensations, est donc une théorie entièrement contradictoire.

Ce raisonnement est concluant sans doute pour tous ceux qui admettent l'existence de deux substances; mais il est tout-à-fait en dehors de notre théorie; ce qui, au surplus, ne doit pas m'empêcher d'exposer ici, en peu de mots, l'histoire des systèmes divers qu'ont inventés les philosophes pour rendre raison du commerce réciproque de l'âme et du corps.

On se rappelle de quelle manière Platon nous fait avoir des idées en les modelant sur des types qui sont en Dieu. Aristote ne dit rien à ce sujet; mais Épicure, disciple de son école, est l'inventeur des *espèces expresses et impresses*. Suivant lui, tout est corps, et nos idées, étant les images des corps, sont des *espèces* (*species*), des apparences, des simulacres voltigeans qui se détachent des corps (*expressæ*) et viennent s'imprimer sur nos sens ou dans notre âme (*impressæ*).

Parmi les modernes, les systèmes les plus célèbres, imaginés pour expliquer les relations de

l'âme et du corps, sont, celui du *Médiateur plastique* soutenu notamment par Cudworth, celui de la *Vision en Dieu* de Malebranche, et celui de l'*Harmonie préétablie*, inventé par Leibnitz.

Le *Médiateur plastique* serait un être moitié matériel ou étendu, moitié immatériel ou inétendu qui servirait d'agent intermédiaire entre l'âme et le corps; mais, cet agent étant ainsi lui-même esprit et matière, l'auteur du système ne dit pas comment ces deux natures peuvent influer l'une sur l'autre dans son médiateur.

Malebranche dit en propres termes : *notre âme ne peut se donner d'idées*; et Malebranche, sous ce rapport, a parfaitement raison. Mais pour expliquer la manière dont nous viennent les idées, il imagine un système des plus étranges.

Il reconnaît que le contact des objets extérieurs produit sur les organes de nos sens un mouvement qui se communique au cerveau; mais ce mouvement n'agit pas directement sur l'âme, c'est Dieu lui-même qui sert d'agent intermédiaire, et qui, *à l'occasion* des mouvemens du cerveau, opère dans l'âme une modification, une idée. Cette idée détermine dans l'âme une volonté, *à l'occasion* de laquelle Dieu opère les mouvemens de nos organes locomoteurs. Ainsi ce ne sont pas les mouvemens de la matière qui

engendrent les modifications de l'âme, ni les modifications de l'âme qui produisent les mouvemens de la matière; c'est *Dieu* qui, à l'occasion des mouvemens du cerveau, produit ou fait passer dans notre âme les idées qui, comme le dit ailleurs Malebranche, sont en lui, *ou dans sa substance efficace;* et c'est encore Dieu qui, à l'occasion de ces idées, opère à lui seul tous nos actes extérieurs. Dieu est donc la cause unique de tous nos phénomènes, le principe originaire de toutes nos idées et l'auteur de tous nos actes. Mais puisque les mouvemens du cerveau sont l'occasion de ce que Dieu fait naître en notre âme telle ou telle idée, et que les modifications de notre âme, ou nos idées, sont l'occasion de ce que *Dieu* produit le mouvement de nos membres, les mouvemens de la matière et les modifications de l'âme sont donc indispensables pour que nous ayons des connaissances et pour que nous agissions en vertu de ces connaissances. Le mouvement de la matière n'est donc pas cause *efficiente, originaire*, mais seulement cause *occasionelle* de nos idées. De même, nos idées ne sont pas non plus cause *efficiente, originaire*, mais seulement cause *occasionelle* des mouvemens du corps. C'est de là que ce système a pris le nom de *système des causes occasionelles*. Malebranche l'emprunte à

Descartes, et il y ajoute encore des choses de son invention pour le mieux adapter à ses doctrines.

Suivant Leibnitz, l'âme est une *monade*, un de ces êtres simples, inétendus, qui n'ont, par conséquent, ni mouvement ni figure, n'occupent aucun espace, et dont la réunion forme cependant des êtres étendus, mobiles et figurés, en un mot, des corps.

Les monades que Leibnitz appelle *âmes*, et les collections de monades qu'il appelle *corps*, sont *possibles* avant d'exister; et comme le nombre des uns et des autres est infini, Dieu *établit d'avance* un concert parfait entre chaque corps possible et chaque âme possible, de manière que leurs pensées et leurs mouvemens correspondent entre eux. Cet accord, *établi d'avance*, est ce qu'il nomme *harmonie préétablie*. Ainsi l'âme et le corps n'influent en aucune manière l'un sur l'autre. Les mouvemens du corps sont tout-à-fait indépendans des modifications et des volontés de l'âme, comme les mouvemens de deux horloges sont entièrement indépendans l'un de l'autre, quoiqu'elles soient dans un accord parfait et que toujours elles marquent la même heure.

« Notre âme étant simple, dit Voltaire, en » plaisantant à bon droit sur le système de Leib- » nitz, elle peut résider dans l'étoile du Nord

» ou du petit Chien, et notre corps végéter sur
» ce globe. L'âme a des idées là-haut, et notre
» corps fait ici les fonctions correspondantes
» à ces idées, à peu près comme un homme
» prêche, tandis qu'un autre fait les gestes; ou
» plutôt l'âme est l'horloge, et le corps sonne
» les heures. Il y a des gens qui ont étudié cela
» sérieusement; et l'auteur de ce système est ce-
» lui qui a disputé contre Newton, et qui peut
» même avoir eu raison sur quelques points! »

Pour en revenir aux monades, il est bon d'observer qu'à travers les obscurités de son système, Leibnitz paraît tomber d'accord avec les idéalistes et les partisans de l'unité, quand il nous représente ses monades comme ayant entre elles des rapports, qui ne sont que des idées, et comme se voyant toutes les unes les autres de manière à être chacune ce qu'il appelle *un miroir concentrique de l'univers.*

Au reste, ces expressions mystérieuses choquent singulièrement Voltaire, qui s'écrie avec une impatience mêlée de dérision : « Il y a un
» pays où cela s'est enseigné, dans des écoles, à
» des gens qui avaient de la barbe au menton! »

A propos de tous ces systèmes inventés pour expliquer le commerce réciproque de l'âme et du corps, Voltaire ajoute avec beaucoup d'esprit

et de raison : « Certes, ceux qui ont inventé la
» charrue, la navette et les poulies, étaient des
» dieux bienfaisans en comparaison de tous ces
» rêveurs; et il est vrai qu'un opéra comique
» vaut mieux que les systèmes de Cudworth,
» de Wiston, etc.; car ces systèmes n'ont appris
» aucune vérité et n'ont fait aucun plaisir; mais
» l'opéra des *Gueux* et *le Déserteur*, ont fait
» passer très agréablement le temps à plus de
» cent mille hommes. »

Tout le monde connaît l'histoire de la *dent d'or*. Un bateleur faisait voir en public un enfant fort extraordinaire, car une de ses dents était d'or massif. Partout la foule crédule se contenta d'admirer le prodige. Mais les médecins et surtout les philosophes, toujours fidèles à leur devise, *rerum cognoscere causas*, toujours prêts à rendre raison de tout, bon gré, mal gré, disputèrent entre eux et travaillèrent avec persévérance pour expliquer comment cette dent pouvait et devait même être d'or. Après avoir entassé dissertation sur dissertation, mémoire sur mémoire, volume sur volume, il ne se trouva pas, dans toutes les universités et dans toutes les académies de l'Europe, deux savans sur mille qui fussent de la même opinion. Tous donnèrent de ce phénomène une explication diffé-

rente; autant de têtes, autant d'avis hypothétiques; et chacun néanmoins prétendait seul avoir raison.

Le chirurgien-barbier d'un petit village mit fin à toutes leurs disputes. Il s'avisa de douter que cette dent fût réellement d'or : il observa la chose de plus près; et son doute ne tarda pas à se changer en certitude, car il découvrit bientôt que cette prétendue dent d'or n'était qu'une dent ordinaire adroitement recouverte d'une feuille d'or.

N'est-ce pas là l'histoire des mille et un systèmes inventés pour rendre raison des relations mystérieuses de l'esprit et de la matière, avant d'avoir prouvé d'abord qu'il y a une matière, qu'il existe enfin deux natures?

Laissons donc là toutes ces théories fantastiques; elles ne sont que des rêves d'hommes de génie en délire; c'est à ce titre seulement, c'est comme histoire, qu'il est bon de les connaître; car, pour ce qui est de leur application pratique, elle est complétement nulle en bien comme en mal.

Revenons à cette vérité qui est une évidence de fait, savoir, que toute sensation est toujours accompagnée de certaines déterminations du mouvement, bien que nous ne connaissions pas

plus l'origine ou raison du mouvement que nous ne connaissons l'origine ou raison de la sensation, et qu'il ne nous soit même pas permis de rechercher ces origines, ces raisons, sous peine de nous voir réduits, comme je l'ai fait voir plus haut, à expliquer le mouvement par la sensation et la sensation par le mouvement.

Un objet présent est pour le cerveau l'occasion d'un mouvement qui cause en nous une sensation. Mais cet organe est encore susceptible de se mouvoir d'une manière à peu près semblable en l'absence même de l'objet; ce qui reproduit en nous une sensation ou image à peu près semblable à celle de cet objet, quand il était présent. Telle est la cause et la nature du *souvenir*.

Cette faculté d'avoir des souvenirs, la mémoire, n'est, comme je l'ai dit déjà, que la sensibilité renouvelant ou continuant ses phénomènes.

Chaque impression faite sur le cerveau donne à cet organe une habitude qu'il conserve plus ou moins long-temps, suivant que la répétition du même mouvement est plus ou moins fréquente; et l'expérience nous démontre que cette fréquence est en raison de la vivacité de l'impression originaire.

Qu'un objet effrayant soit offert tout-à-coup

aux yeux d'une personne vive et sensible, l'impression sera si violente que les mêmes mouvemens se reproduiront à chaque instant dans son cerveau et dans les organes qui sont le siége de la sensation éprouvée, de manière qu'elle verra toujours l'objet terrible, quoiqu'on l'ait éloigné de ses yeux, et cessera de voir les personnes et les objets qui sont réellement autour d'elle. Quand la mémoire en est venue à ce degré de force, ou, pour mieux dire, à cet excès, elle est un état morbide, dont les effets sont appelés *visions* ou *hallucinations*.

Ces phénomènes ont également lieu pendant le sommeil, lors même que l'animal est en pleine santé; c'est ce qu'on appelle *songe* : mais dans la vision comme dans le songe, il est rare que les objets se présentent isolément et dans l'état où on les a réellement sentis. Presque toujours les qualités de ces objets se mêlent et se confondent; aussi, donne-t-on particulièrement le nom d'*imagination* à la mémoire, lorsqu'elle réunit ainsi, par réflexion, sur un seul objet, des manières d'être qui existent séparément dans plusieurs.

C'est ce que font les poètes, les musiciens, les peintres, les statuaires, les architectes et en général tous les hommes d'art, pour produire

des ouvrages nouveaux. Ils ne les créent point, ils ne les tirent pas, comme on dit, du néant, ils ne font que combiner des images de sons, de formes, de couleurs, idées qu'ils ont acquises par l'usage de la vie, c'est-à-dire par le continuel exercice de leur sensibilité. La nouveauté de ces combinaisons fait toute la nouveauté de leurs œuvres; et, comme le nombre de ces combinaisons est infini, il s'ensuit que le nombre des productions nouvelles que leur imagination peut fournir est illimité. C'est par les combinaisons diversifiées à l'infini de douze sons tout au plus, que les Mozart, les Rossini les Meyer Beer et tant d'autres ont composé tous leurs chefs-d'œuvre; et les travaux de tous les compositeurs passés, présens et à venir, ne seront jamais que des combinaisons de ces douze idées élémentaires.

Qu'est-ce donc qu'une idée nouvelle dans un poète, sinon un assemblage nouveau d'idées qu'il avait déjà, et dont il a combiné les signes avec bonheur? Quand Pascal, qui toutefois n'était pas poète, eut dit, après un ancien, en parlant de l'univers : *c'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part,* cela parut sans doute une idée neuve, une pensée originale, une création. Ce n'est pourtant qu'un assemblage d'idées que Pascal avait anté-

rieurement et que ses lecteurs avaient comme lui. Ces idées sont celles de *sphère*, d'*infini*, de *centre*, de *circonférence*, de *lieu* et de *négation*, idées qu'il était nécessaire d'avoir acquises pour former la phrase ou pensée dont il s'agit, idées enfin qu'il est également nécessaire d'avoir acquises pour comprendre cette phrase.

Quand Praxitèle voulut faire sa Vénus, il rassembla sur un seul bloc toutes les belles formes qui existaient séparément sur plusieurs femmes. L'idée de cette Vénus se compose ainsi des idées qu'avait déjà le sculpteur de toutes les formes de ses divers modèles.

Mais de quoi se composent toutes les formes possibles? D'une combinaison de *traits*, c'est-à-dire de lignes droites et de lignes courbes. Toutes les productions de la peinture, de la statuaire et de l'architecture ne sont ainsi que des combinaisons variées de la ligne droite et de la ligne courbe; et comme le nombre de ces combinaisons est illimité, aussi bien que le nombre des combinaisons de couleurs et de sons, le nombre des productions nouvelles que les artistes peuvent nous offrir est infini. Les hommes de génie dans tous les genres ne sont donc pas *volés d'avance* par ceux qui viennent avant eux, comme le pense le Métromane, lorsqu'il

s'écrie, en parlant des poètes ses prédécesseurs :

Ils nous ont dérobés, dérobons nos neveux !

Le génie créateur, le génie de l'imagination, n'est que l'art des compositions, des combinaisons heureuses.

Le génie inventeur, le génie des découvertes, le génie des sciences, n'est que l'art des décompositions, des abstractions bien faites.

Mais l'un et l'autre ne travaillent que sur des idées antérieures, sur des élémens qui appartiennent aux vulgaire tout aussi bien qu'à eux.

Quel sera donc le principe ou la cause occasionelle de ces admirables combinaisons et de ces abstractions heureuses, si les esprits supérieurs ne sentent pas autrement et n'ont pas d'autres idées élémentaires que le commun des hommes ?

Ils sentent en effet de la même manière ; mais on peut sentir plus ou moins vivement, à l'occasion de certaines impressions. C'est cette vivacité plus ou moins énergique du sentiment qui fait toutes les différences que nous remarquons entre les hommes.

Le mot *sensibilité*, dans le langage ordinaire, est synonyme de *complexion vive* ou *irritable*. On dit d'une personne qui sent avec force, d'une

personne susceptible d'être vivement émue, qu'elle est douée d'une *grande sensibilité*, d'une *sensibilité très énergique.*

L'expérience prouve que cette sensibilité se confond avec l'irritabilité du système nerveux, irritabilité qui se fait principalement sentir dans certains organes, comme le cerveau, le cœur et tout l'appareil gastrique.

Mais que faut-il entendre par ces expressions, *être plus ou moins sensible*, *sentir plus ou moins vivement*, sinon être plus ou moins susceptible de plaisir ou de déplaisir à l'occasion des impressions qui nous affectent?

Un plaisir vif et une douleur vive produisent instantanément un acte d'attention dont l'énergie est en raison de la vivacité du plaisir et de la peine. J'ai démontré que tout acte d'attention est absolument confondu avec le plaisir et le déplaisir que les impressions nous causent.

L'énergie de l'attention dépend ainsi de l'irritabilité des organes, et comme l'énergie de l'attention est le principe unique de la lucidité de nos perceptions, de tout ce qu'on nomme *sagacité*, *perspicacité*, *pénétration*, *discernement*, de tout ce qui caractérise enfin les esprits supérieurs, il s'ensuit que cette irritabilité organique est l'unique ressort des talens et du génie, la

seule cause des inégalités que nous apercevons entre les intelligences.

Il est des momens dans la vie où cette irritation organique, venant à augmenter d'intensité, au point d'être poussée jusqu'à l'état morbide, fait faire à certains esprits des opérations dont on ne les aurait pas jugés capables. L'ivresse et la fièvre ont fait faire plus d'un chef-d'œuvre et plus d'une découverte.

Mais l'excès de l'irritation poussé jusqu'à un certain degré, cause aussi l'altération et quelquefois la destruction totale des organes de l'intelligence.

Il arrive souvent que le génie est à côté de la folie. Pascal entre autres et J.-J. Rousseau, en ont fourni la triste preuve.

Dans l'état ordinaire et régulier, la mémoire conserve le nom d'*imagination* quand elle nous offre, comme s'ils étaient présens, les objets que nous avons vus, touchés, entendus, sentis ou savourés, bien qu'alors la sensibilité ne soit pas excessive, comme dans l'état de maladie ou de sommeil, au point de nous faire croire présentes des choses et des personnes absentes ou qui souvent même n'ont jamais existé.

Une personne d'une complexion irritable se représente avec précision et netteté les objets qui

ont frappé ses sens, quand ces objets sont en rapport avec ses penchans ou avec ses aversions habituelles. Mais si l'on chèrche à lui communiquer des idées pour lesquelles elle soit indifférente, ces idées la rebutent et la fatiguent. Elles devient dès lors incapable de leur donner son attention. Un connaisseur en peinture voit et juge d'un seul coup d'œil un tableau dans tous ses détails. Le même homme est souvent incapable de la plus simple opération d'arithmétique. Un mathématicien se livre avec ardeur et avec délice à l'étude approfondie du calcul différentiel et intégral; il voit d'un seul coup d'œil, d'un seul effort d'esprit, une multitude de rapports, dans un traité où les autres hommes n'aperçoivent que des mots ou des signes sans idées. Ce même géomètre est impassible et froid à la représentation d'*Iphigénie* ou d'*Hamlet*, ou à l'audition d'une symphonie de Beethowen, ou à la vue d'un tableau de Paul Véronèse : il demande ce que cela prouve.

L'appareil organique, instrument des opérations intellectuelles du mathématicien a nécessairement des dispositions différentes de celles de l'appareil organique, instrument des opérations du poète. Ces mêmes appareils organiques ont nécessairement aussi des dispositions différentes,

mais plus ou moins analogues entre elles, chez le poète, le peintre, l'architecte, le musicien et en général chez tous les hommes qui s'occupent d'arts analogues. On peut dire alors de tous ces divers esprits ce que dit le poète en parlant des nymphes qui sont sœurs :

...... Facies non omnibus una,
Non diversa tamen, qualem decet esse sororum.

Mais que devons-nous entendre par cette disposition de l'appareil organique, instrument de la pensée, sinon une aptitude particulière à de certaines déterminations de mouvement, aptitude qui est, ou une propriété *native*, ou un résultat de l'*habitude*.

Demander si elle est une propriété native, c'est demander si l'homme est né avec des dispositions spéciales pour tels ou tels travaux, s'il est né peintre, philosophe, géomètre, historien, poète, orateur; c'est demander enfin si l'on naît avec des talens, ou si les talens sont acquis par l'habitude, par le travail.

L'expérience prouve que tous les talens sont le fruit du travail, mais ce travail ne peut avoir pour cause déterminante qu'un penchant particulier qu'on appelle *goût*, et qui n'est que l'amour du plaisir.

Notre organisation native nous donne bien certains besoins, certains goûts, certains penchans, qui sont les mêmes chez tous les hommes. Tous ces goûts sont relatifs à la conservation de l'animal. Averti par le plaisir et par la douleur, il apprend à se mouvoir avec connaissance de cause, à éviter ce qui peut lui nuire, à se fixer sur ce qui peut lui être utile. Tel est l'homme à sa naissance. Il est certain qu'à cette époque il ne diffère nullement de la brute. Mais plus tard cette organisation native change et se modifie différemment chez les différens sujets, selon les impressions différentes qui déterminent chez eux des mouvemens différens, des habitudes différentes et des goûts différens.

Les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons placés deviennent ainsi les véritables élémens de notre éducation physique, intellectuelle et morale.

Nous naissons avec un appareil organique doué, à peu près chez tous, des mêmes dispositions; mais plus tard, ce même appareil prend des dispositions toutes nouvelles, à l'occasion des impressions qui l'affectent et qui déterminent seules nos mouvemens, nos habitudes, et enfin nos goûts.

Les mouvemens qui nous font sentir, n'ont

lieu en effet qu'à l'occasion d'autres mouvemens qui ne dépendent pas de nous.

Ces mouvemens qui nous font sentir, venant à être fréquemment répétés, se changent en habitudes.

Les habitudes, ou actes habituels, se changent en goûts. Presque tous nos plaisirs ne sont effectivement que des plaisirs d'habitude.

Une sensation nouvelle porte souvent avec soi un sentiment désagréable, mais sa fréquente répétition finit par en faire un besoin, une loi de notre nature.

Ainsi, pour ce qui regarde seulement les habitudes sensuelles, tout le monde sait que le premier usage qu'un homme fait de certaines substances, telles que le vin, la bière, le tabac, etc., emporte d'abord avec lui un sentiment de dégoût. Mais si cet usage est fréquemment répété, il devient une habitude, il passe dans nos besoins, dans notre nature.

Pour ce qui a rapport aux habitudes intellectuelles, on sait encore que certaines opérations, certaines espèces d'idées portent avec elles dans le commencement le dégoût et l'ennui. Mais la fréquence de ces opérations, la reproduction de ces idées les fait bientôt tourner en habitudes et en besoins. C'est ainsi qu'on finit par contracter

le goût de certaines sciences dont l'étude avait paru d'abord pénible et fastidieuse.

Il n'en est pas autrement des habitudes morales. Ainsi la fréquence des actions vertueuses, chez l'homme bien élevé, ses constans efforts pour dominer des penchans vicieux, les victoires journalières qu'il remporte sur lui-même, finissent par lui faire aimer la vertu ; comme il est malheureusement vrai aussi qu'une fréquente répétition d'actes vicieux ou criminels étouffe quelquefois en lui cet amour de la vertu dont il avait, dès l'enfance, contracté l'habitude, et finit même par lui faire aimer le vice et le crime, dès qu'il a pu enfin,

A force d'attentats perdre tous ses remords.

La collection des *habitudes* sensuelles, intellectuelles et morales, constitue précisément ce qu'on nomme *éducation*. L'éducation commence avec la vie.

C'est, pour ainsi dire, le jour de la naissance que nous commençons à recevoir des impressions qui souvent doivent exercer une influence plus ou moins marquée sur le reste de notre vie. Ceux qui sont chargés de notre éducation ne sont pas toujours à même d'appeler ou d'écarter les impressions qui seraient les plus propres à concourir

au but qu'ils se proposent. Il est presque impossible que plusieurs enfans reçoivent absolument la même éducation, quand même on ne les séparerait jamais les uns des autres, quand même on les soumettrait toujours aux mêmes travaux, aux mêmes exercices, à la même alimentation. Des circonstances indépendantes de notre volonté les mettent dans des dispositions différentes qui font que les impressions auxquelles ils sont soumis, produisent accidentellement chez chacun d'eux, des sensations, des habitudes et des goûts différens, qu'on attribue faussement à leur organisation native.

CHAPITRE XXII.

Les habitudes, la liaison des idées, le franc-arbitre.

On sait qu'un homme doué d'une complexion vive, ardente, et, pour me servir d'un terme nouveau, *impressionnable*, se représente tous les objets sensibles qui l'ont vivement frappé, et principalement les couleurs, les sons et les figures, avec une exactitude et une précision dont ne sont pas capables ceux qu'on désigne sous le nom d'*esprits froids*. Cette supériorité de puissance à se représenter certaines images en l'absence des objets qui les ont produites, vient de la vivacité du plaisir ou du déplaisir causé par les différentes impressions dont ces objets nous ont affectés. Ce plaisir et ce déplaisir intéressent fortement l'âme à bien apprécier chacun des êtres matériels ou intellectuels qui les lui causent.

Un esprit vif prend ainsi l'habitude d'étudier les choses sous tous leurs rapports, et par là il acquiert un plus grand discernement, fruit de son attention, discernement dont sont incapables ceux que les mêmes impressions ne font, pour ainsi

dire, qu'effleurer, et qui par conséquent ne pourront jamais voir les mêmes choses d'une manière aussi nette et aussi distincte.

Les poètes, les musiciens, les peintres, les architectes, les sculpteurs et tous les grands artistes savent si bien analyser les tableaux de la nature en tant qu'ils ont rapport à leur art respectif, qu'il leur suffit d'avoir vu certains objets une seule fois, pour que toutes les sensations produites en eux par ces objets se réveillent ensuite avec une facilité, une netteté et un ordre qu'on admire, et pour qu'elles se combinent dans leur esprit de manière à leur fournir des conceptions entièrement nouvelles pour eux et pour nous.

J'ai démontré que sans la mémoire il nous serait impossible de sentir, puisque nous ne pourrions comparer l'*avant* avec l'*après*, la sensation du moment actuel avec celles qui l'ont précédée. Ainsi, point de mémoire, point de sensibilité.

Il est aisé de voir maintenant qu'à proprement parler, l'imagination n'est autre chose que la mémoire, lorsqu'elle se rapproche le plus de sa perfection. Mais une mémoire entièrement fidèle et parfaite pendant la veille, est l'effet d'un état morbide : c'est la vision ou l'hallucination.

Cette mémoire est celle de Pascal, qui voyait toujours à ses côtés le gouffre où il avait failli s'engloutir. C'est encore celle des jeunes enfans qu'une peur a jetés dans le transport, et qui voient l'objet de leur effroi sans cesse présent à leurs yeux. C'est la mémoire de ceux qu'on nomme esprits faibles, à qui une légère ivresse ou le jeûne, ou toute autre cause de même nature fait apercevoir des êtres qui n'existent que pour eux; enfin c'est la mémoire des malades en délire et des insensés.

La mémoire, en général, a son ressort unique dans la liaison des idées; elle est le principe des habitudes.

Nous voyons par expérience qu'une sensation présente rappelle toujours une sensation passée avec laquelle nous la comparons. Ainsi notre mémoire est continuellement en exercice; et c'est avec raison que Condillac la compare à une chaîne dont nos idées sont les anneaux. Si l'un de ces anneaux vient à être remué, il communique ce mouvement à celui qui le touche, celui-ci le communique à un troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'enfin l'esprit arrive à une certaine idée sur laquelle il se fixe, mais où il n'est parvenu qu'en passant par une filière incalculable d'idées intermédiaires sur lesquelles il a glissé avec tant

de promptitude, qu'il ne s'en est représenté aucune d'une manière nette et précise. Enfin, si une seule de ces idées intermédiaires, ou le mouvement qui l'a donnée, lui avait manqué, la filière eût été rompue, et il ne serait point parvenu à l'idée finale. Au reste, tout, dans cette filière, a été pour lui vague et confus, parce que les mouvemens destinés à reproduire ces idées ont été trop rapides, et par conséquent incomplets.

On peut comparer le cerveau, qui est dans un mouvement presque continuel, avec une mer dont les vagues sont continuellement agitées. Une vague s'élève, poussée par une autre qui s'efface; et un nombre innombrable de flots se forment ainsi, se mêlent, disparaissent et se renouvellent sans fin et sans relâche. Leurs mouvemens sont liés entre eux et s'engendrent les uns les autres, ou, pour mieux dire, c'est un seul et même mouvement qui les engendre tous par ses innombrables transformations.

Pour prendre une habitude, dit Condillac, *il suffit de faire souvent; et pour la perdre il suffit de ne plus faire*.

En effet, nos organes extérieurs prennent des habitudes qui constituent proprement leur nature. Pour les acquérir, il a fallu beaucoup de travail, beaucoup de comparaisons et de ré-

flexions, beaucoup de tâtonnemens et d'expériences; mais enfin dès que la répétition des mêmes actes a eu rompu nos organes à de certains mouvemens, nous avons pu opérer ces mouvemens sans le secours d'une attention formelle et réfléchie. Nous agissons alors, comme on dit, *machinalement* et par *instinct*. C'est ainsi que nous avons appris à voir, à entendre, à goûter, à toucher, à marcher, quand nous avons commencé à vivre. C'est ainsi que plus tard nous avons appris des choses que nous nous souvenons encore d'avoir ignorées, et que nous faisons néanmoins comme si nous avions toujours su les faire. Une attention formelle et réfléchie cesse de nous être nécessaire au bout d'un certain temps pour parler, lire, écrire, discuter, composer, danser, nager, férailler, monter à cheval.

C'est à dessein que je confonds ici ce qu'on appelle *habitudes de l'esprit* et *habitudes du corps*, car elles ne sont pas d'une nature différente, puisque toutes les habitudes appartiennent originairement à l'organe de la pensée, et que les mouvemens de nos organes extérieurs, tels que les yeux, les bras, les jambes, la langue, ne sont jamais que les résultats des réactions de cet organe.

La pensée est partout, dans les mouvemens d'un écuyer ou d'un danseur, comme dans les argumens d'un orateur, dans les méditations d'un philosophe, dans les compositions et dans les mouvemens de la main d'un peintre, dans les imaginations d'un poète. Chez les uns comme chez les autres, il n'y a que mouvemens habituels du cerveau réagissant comme à volonté sur les différens organes extérieurs dont chacun d'eux se sert pour obéir à sa pensée. Les habitudes sont les muses inspiratrices qui *soufflent* aux artistes et aux savans leurs chefs-d'œuvre et leurs découvertes, quand l'appareil organique, instrument de leurs opérations intellectuelles, se trouve dans un état de force et de flexibilité qui rend ses mouvemens plus faciles, plus nombreux et mieux combinés.

Les actes extérieurs ne sont donc que les transformations des mouvemens du cerveau; et les habitudes des organes locomoteurs sont tellement analogues aux habitudes de l'appareil cérébral, qu'ils obéissent comme à notre insu à toutes les déterminations de cet organe. Il en est de même de la langue : ses mouvemens, même pendant le sommeil, correspondent aux idées que déterminent les mouvemens du cerveau.

Quand les habitudes sont telles que l'esprit

peut entièrement se passer d'un attention *réfléchie* (je dis *réfléchie* parce que dans toute idée et dans tout mouvement, il y a toujours un acte d'attention, quelque léger qu'il puisse être), ce pouvoir d'agir ainsi, par une impulsion presque mécanique, prend le nom d'*instinct*.

Beaucoup de philosophes veulent faire de l'instinct une faculté à part, et croient voir chez l'homme un instinct différent de celui des animaux : c'est encore une erreur. Quiconque voudra étudier bien attentivement la marche graduelle de la première éducation chez les enfans, ou même encore chez les petits animaux, se convaincra sans peine que l'instinct n'est autre chose qu'un résultat des habitudes acquises par l'exercice des facultés suivant l'ordre des besoins. Cet exercice est d'abord, principalement chez l'homme, difficile et lent; mais par ses fréquentes répétitions, il devient à la longue si rapide et si facile, qu'on peut dès lors le considérer comme passé en nature.

Mais par quelle puissance enfin, par quelle vertu, un mouvement imprimé avec force et fréquemment renouvelé doit-il donc ainsi disposer et façonner les organes de l'animal, et constituer en lui des habitudes? C'est encore une question insoluble. Pour la décider, il faudrait connaître la

cause, l'origine, la nature du mouvement, c'est-à-dire qu'il faudrait connaître l'essence même des choses. Contentons-nous de ce que nous pouvons savoir.

Nous avons vu de quelle manière nos idées naissent les unes des autres, et comment elles sont liées entre elles par un rapport d'identité, suivant l'ordre rigoureux de leur génération. Cet ordre est analogue à celui de nos besoins, qui, nés également les uns des autres, sont par conséquent liés entre eux, et déterminent l'usage de toutes nos facultés. Mais cette liaison des idées ne doit-elle pas encore être étudiée sous quelque autre rapport?

Si on la considère avec attention, on verra qu'à elle seule elle constitue effectivement tout le ressort de l'intelligence, et qu'en elle seule se trouve aussi la raison expérimentale des phénomènes de la mémoire.

L'observation de nous-mêmes suffit pour nous démontrer qu'une seule idée occasione en nous la renaissance d'une infinité d'autres idées.

J'ai comparé l'organe intérieur aux flots d'une mer agitée. La même comparaison offre encore une image sensible, autant qu'elle peut l'être, de la génération successive et de la reproduction de ces idées innombrables dont l'ensemble

n'est que le résultat des mouvemens de notre appareil organique. Les exemples ne nous manqueront pas.

La vue d'une personne que nous connaissons fait naître en nous l'idée de toutes les personnes qui lui sont attachées, soit par les liens du sang, soit par d'autres rapports sociaux; ces idées nous en rappellent également d'autres, lesquelles nous en rappellent d'autres encore, qui semblent n'avoir plus aucune relation avec la première.

Vous rencontrez un homme de votre connaissance : il vous rappelle sa femme et ses enfans. Le visage d'une de ses filles a quelque ressemblance avec celui de *Roxelane*. Vous vous reportez au temps où cette dernière a vécu; bientôt l'histoire de cette époque s'offre tout entière à votre esprit et vous engage dans de longues comparaisons avec l'époque actuelle. De là naissent des considérations politiques et philosophiques auxquelles vous n'auriez probablement pas songé si vous n'aviez pas rencontré l'homme, père de cette fille au nez retroussé.

La moindre conversation nous offre mille exemples de la rapidité avec laquelle une idée en amène une autre, lorsqu'à la fin du colloque nous arrivons à parler de choses qui semblent

n'avoir aucun rapport avec ce qui s'est dit au commencement.

Les grands poètes, et surtout ceux de l'antiquité, nous fournissent beaucoup d'exemples de cette force intellectuelle, fruit de la liaison des idées. Virgile, par exemple, dans son premier livre des *Géorgiques*, arrive, par une suite d'idées fort différentes, mais étroitement liées entre elles, à l'exposition d'un tableau qui paraît n'avoir pas la moindre relation avec le fond de son sujet. C'est le tableau des prodiges sinistres qui suivirent la mort de César.

..... Tantum series juncturaque pollet!

Enfin c'est ici que se place naturellement la question difficile, délicate, osons même le dire, insoluble, de ce qu'on appelle *franc-arbitre* ou *liberté*.

Puisque les idées tiennent les unes aux autres, et se rappellent les unes les autres, comme le commencement d'un air nous rappelle la suite et la fin de tout cet air, comme une rime nous rappelle deux vers entiers et tous ceux qui les suivent, sans compter que toutes les idées renfermées dans ces vers nous en rappellent encore d'autres à l'infini, n'est-il pas dès lors évident que les idées nous adviennent bon gré, mal gré; et

Malebranche n'a-t-il pas raison quand il dit que notre âme ne peut se donner aucune idée? Enfin ne s'ensuit-il pas que le concours de ce qu'on appelle *volonté* se réduit à rien dans les opérations de notre entendement?

Je puis bien me dire que *je veux* me rappeler telle idée, quand, par exemple, je cherche à me souvenir d'un mot, d'un vers, d'un nom de personne, lorsque je cherche à me faire une image exacte d'un objet qui ne s'offre que vaguement à ma mémoire. C'est ce que des philosophes ont appelé *mémoire active* pour la distinguer de cette puissance inconnue qui nous rappelle bon gré, mal gré, des idées, et qu'ils appellent *mémoire passive*.

Mais existe-t-il, à proprement parler, une *mémoire active;* et notre volonté, nous rappelant certaines idées auxquelles nous arrivons par une filière d'autres idées corrélatives, est-elle donc autre chose qu'un sentiment de plaisir ou de déplaisir, autre chose enfin qu'une idée suggérée par des besoins nés des circonstances, de manière à faire naître en nous des successions ou séries d'idées qui s'entraînent les unes les autres?

Je veux me rappeler le nom d'une personne, le contenu d'un vers, la forme ou la couleur d'un objet, l'ordonnance d'un tableau, la construction

d'une mécanique; et pour y parvenir, je prends d'abord dans les sensations que les mouvemens de mon cerveau font actuellement naître en moi des idées analogues à celles que je veux me rappeler. Bientôt, en passant d'une idée à l'autre, et en suivant avec attention la filière de ces idées toujours liées entre elles par quelque analogie, j'arrive enfin à celle que je cherchais. Mais tous ces souvenirs sont passifs en moi; et ils s'engendrent les uns des autres, comme les mouvemens intérieurs qui les produisent, sans que ma volonté y contribue en rien. Il n'est pas en ma puissance d'avoir ou de n'avoir pas telle ou telle idée laquelle fait naître encore en moi d'autres idées qu'il n'est pas non plus en ma puissance d'avoir ou de n'avoir pas. Ce sont donc les mouvemens de nos organes, presque tous déterminés originairement par l'impression des objets, qui sont les causes déterminantes de notre volonté, de cette volonté qui accompagne, comme je l'ai prouvé, toutes nos idées sans exception, puisqu'elle fait partie intégrante de toutes nos sensations, et n'est autre chose que le plaisir et le déplaisir que ces sensations portent nécessairement en soi.

Le *vouloir* n'est donc qu'un sentiment nécessairement suggéré par les circonstances qui font

naître nos besoins, seules causes de l'exercice de toutes nos facultés.

En vain dira-t-on qu'il nous est loisible de choisir entre telle ou telle volonté, nous choisirons toujours celle dont l'objet nous paraît le meilleur, et qui, par cette raison, prédomine sur toutes les autres.

Un homme trouve en son pouvoir un objet dont la possession doit le rendre heureux d'abord, pour devenir ensuite la cause de son malheur. Est-il libre d'opter? Je réponds que dans son choix, il obéira toujours au sentiment qui prédomine en lui. Or cette prédominance ne dépend en aucune manière de ce qu'on appelle sa volonté; car, qu'est-ce, après tout, que sa volonté, sinon ce sentiment même qui prédomine sur tout autre? Si un violent besoin ravivé par une longue privation, le tourmente et le subjugue, il ne sera pas en son pouvoir de résister. Si, au contraire, ce besoin est faible, il ne sera pas le maître de ne point s'abstenir; il ne dépendra pas de lui de vouloir préférer un plaisir très court acheté au prix d'une longue douleur.

Sa volonté dépendra donc de la force de ses besoins; et comme ses besoins ne dépendent pas de lui, la volonté, qui leur est subordonnée et qui n'en est que la transformation, n'est donc

pas indépendante. On répond qu'il est en puissance de choisir *après délibération*. Mais qu'est-ce que *délibérer*, si ce n'est hésiter entre deux sentimens qui prédominent alternativement dans notre âme, pour obéir à celui qui devient le plus énergique. Or l'énergie de l'un et de l'autre ne dépend pas de notre volonté; car, je le répète, cette volonté n'est précisément que l'énergie du sentiment qui est le plus fort : *Duobus obortis laboribus, vehementior obscurat alterum.*

Il est d'ailleurs bien établi que, toute sensation renfermant toujours en elle un sentiment de plaisir ou de déplaisir, quelque léger qu'il soit, nous *voulons* nécessairement en même temps que nous *sentons*. Le plaisir et la douleur sont donc les seules causes déterminantes et productrices de notre volonté qui dès lors ne dépend pas plus de nous que ce plaisir ou cette douleur.

Toute sensation renferme une volonté; donc toute volonté nous parvient avec la sensation, bon gré, mal gré, par l'impression des objets extérieurs, par les mouvemens de l'économie interne, par la composition ou la décomposition de sensations antérieures. Or tous ces phénomènes ont lieu sans que le *moi* les produise par son énergie intrinsèque. Il passe de l'un à l'autre, en obéissant seulement à l'impulsion d'une force in-

connue qui le modifie et le transforme à son gré.

Rappelons ici que l'activité se confond essentiellement avec la sensibilité, et qu'ainsi l'action, qui renferme le vouloir, se confond de toute nécessité avec la sensation. Or ce dernier phénomène n'est produit en nous que par les mouvemens intérieurs de l'économie organique et par les phénomènes du monde réputé extérieur.

Le mouvement prend en nous deux sortes de déterminations : par l'une nous végétons comme la plante ; par l'autre nous sentons. L'animal devient donc sensible ou cesse de l'être, suivant que le mouvement prend ou quitte en lui les déterminations qui le font sentir.

Ainsi Malebranche enseigne une doctrine vraie, bien qu'il l'expose d'une manière obscure et qu'il la gâte par des théories qui ne sont que des rêves de son imagination. Il n'en est pas moins certain que la cause première, l'origine première de nos idées n'est autre que le premier moteur qui régit l'univers.

Mais est-il possible d'expliquer comment ce mouvement, phénomène apparent d'un monde réputé extérieur, phénomène dont l'origine et la cause nous échappent, détermine le mouvement de nos organes locomoteurs, conformément à nos besoins, pour nous faire produire des actes

extérieurs dont tous les hommes se rendent mutuellement responsables?

Non, sans doute, et c'est ici que nous sommes forcés de nous arrêter en confessant notre impuissance. La question de la liberté, je le répète, est à jamais insoluble. Malebranche lui-même, le profond et religieux Malebranche, avoue que le franc-arbitre est un mystère. *Lorsqu'on me pousse sur cette question*, disait-il, *je suis forcé de m'arrêter tout court*. Un grand nombre de théologiens ont pensé comme lui sur cette matière; et depuis l'époque de Malebranche, la philosophie a fait encore d'immenses progrès, sans que nous soyions, sur ce point, plus avancés qu'au premier jour.

Si nos idées ne dépendent pas de nous, si comme on vient de le voir, elles nous adviennent bon gré, mal gré, en sorte qu'il ne nous soit pas loisible de les avoir ou de ne les avoir pas, force sera d'en conclure que nos actes extérieurs, n'étant que la conséquence et pour ainsi dire la traduction de nos idées prédominantes, ils ne dépendent pas plus de nous que ces mêmes idées. L'HOMME S'AGITE ET DIEU LE MÈNE.

Que si l'on regarde le système de la fatalité comme une conséquence nécessaire de la théorie que j'enseigne, parce que les données manquent

pour la solution du problème, il me sera toujours facile d'apprécier à leur juste valeur les objections qu'on peut faire au sujet des résultats pratiques de cette doctrine considérée dans l'influence qu'elle peut avoir sur la conduite de l'homme en société et sur tous les actes de la vie humaine.

Je dis que toujours nous nous croirons libres, que toujours nous agirons du moins comme si nous étions libres; et c'est ce que les hommes ont toujours fait, c'est ce qu'ils feront toujours, quelle que soit d'ailleurs leur opinion sur cette matière.

Les théories métaphysiques sont sans influence sur la conduite morale des hommes. Les hommes en général ne peuvent avoir, dans toutes leurs actions, de meilleur guide que leur cœur, s'ils sont bien élevés, l'intérêt bien compris de leur sûreté personnelle, s'ils n'ont pas eu le bonheur de recevoir une éducation honnête.

En vain dira-t-on qu'il est injuste de punir le malfaiteur pour un fait qu'il n'aurait pas commis librement, puisqu'il y aurait été poussé par la fatalité qui n'est que la providence elle-même; car c'est aussi la providence qui a porté les législateurs à faire des lois, les juges à les appliquer, les gouvernemens à les faire exécuter, les peuples

à leur obéir; et, si la *destinée* d'un brigand est d'attenter à vos jours, votre *destinée* à vous est de le tuer pour vous défendre. C'est ainsi que tout arrive par un enchaînement de causes et d'effets qui sont certainement dans les vues de la providence. Il est dans la *destinée* du loup de poursuivre l'agneau pour le dévorer; mais il est dans la *destinée* de l'agneau de fuir le loup et d'appeler à son secours le chien du berger, dont la *destinée* est d'étrangler le loup.

Toutes ces destinées sont en perpétuelle opposition ; mais n'est-il pas certain que cette opposition n'est au fond qu'apparente? L'intelligence infinie qui règle tout, peut-elle se contredire? tous les phénomènes de l'univers ne marchent-ils pas nécessairement et irrésistiblement au but qu'elle se propose?

Il est vrai, sans doute, que ce but échappe aux investigations de la faible raison humaine, bien qu'il s'accomplisse de toute éternité, selon les décrets d'une providence immuable; et c'est ce qu'Horace a si bien peint dans cette formule que j'ai déjà citée plusieurs fois, *rerum concordia discors*.

Quoi qu'il en soit, il faut l'avouer, ce problème du libre arbitre et de la volonté humaine est une question redoutable; toutes les explica-

tions qu'on en peut donner, en dehors de nos croyances religieuses, sont insuffisantes.

On se demande avec raison si l'homme est libre, quand sa vie n'est qu'une suite de sensations enchaînées les unes aux autres par une puissance qui n'est pas la sienne, quand il demeure subordonné dans tous ses sentimens aux circonstances providentielles qui les font naître. L'homme, disciple, comme dit Locke, de tous les objets qui l'environnent, est-il libre dans le choix de ses actes, si ses sensations et ses besoins, résultats de son organisation, si ses habitudes, si la tendance continuelle qui le porte vers son bonheur, tendance évidemment inhérente à sa nature comme à celle de tous les animaux, sont en dernière analyse les seuls mobiles de ses actions, les seules causes déterminantes qui provoquent et renouvellent sans cesse l'exercice de ses facultés?

Si l'homme est libre, comment ne l'est-il pas toujours; comment une altération dans l'organe de la sensibilité, comment la folie, l'ivresse, le délire fébrile, et même le délire des passions, qui, poussées à l'excès, deviennent des maladies véritables, suffisent-ils pour lui ravir, en un clin d'œil, sa liberté tout entière?

L'homme a-t-il d'autres guides que ses senti-

mens et ses passions? la vertu elle-même, la force de résister au vice, est-elle donc autre chose qu'une passion prédominante qui l'emporte sur d'autres passions, en nous faisant préférer, bon gré, mal gré, un plus grand bonheur éloigné à un moindre plaisir prochain, sans que, dans aucun cas, nous puissions jamais résister à cette soif de bonheur qui nous subjugue et nous entraîne?

Est-il en notre pouvoir de régler en nous ce mouvement végétatif qui alimente et constitue notre organisation, et qui, joint aux impressions différentes produites en nous par les objets extérieurs, rend notre sensibilité plus ou moins prompte, plus ou moins sûre, plus ou moins multiple, plus ou moins vive, plus ou moins énergique dans ses opérations, d'où résulte un esprit faible ou fort, ardent ou froid, intelligent ou borné, juste ou faux, vif ou lent?

Pouvons-nous, au milieu de ce flux et de ce reflux d'innombrables circonstances qui nous modifient sans cesse, au milieu de cet univers, qui, par des milliers d'impressions toujours différentes, nous travaille, pour ainsi dire, et nous façonne de tant de manières; pouvons-nous choisir autre chose que ce qui nous semble, par un jugement bien ou mal fondé, utile à notre bonheur éloigné ou prochain?

Si l'homme est libre, l'est-il dès l'enfance; et s'il ne l'est pas encore à cet époque, est-il un âge déterminé où il commence à l'être?

Que veut-on dire et que peut-on entendre par ces mots *âge de raison ?* Est-il donc une époque où l'homme acquière subitement, ou achève du moins d'acquérir par degré la liberté et la raison? C'est comme si l'on disait qu'après sept ou huit années d'ignorance et d'impéritie il a tout-à-coup la science infuse. Est-il rien de plus mystérieux et de plus difficile à suivre dans ses développemens que cette collection de phénomènes qu'il nous a plu de nommer *raison humaine?*

Si l'homme est libre, en sera-t-il de même des animaux doués comme lui d'intelligence, quoique à un degré bien inférieur? quel est enfin le degré d'intelligence nécessaire pour être libre?

Ce doute est loin de renfermer des inductions contraires à la morale. Car il ne peut que nous disposer à l'indulgence envers nos semblables, étouffer dans nos cœurs tout esprit de vengeance et nous interdire tout acte d'animadversion qui ne nous serait pas commandé par la nécessité la plus impérieuse.

Une intelligence infinie préside à tout, règle tout dans l'univers; et nous voyons qu'il existe

une fin, un but que nous ne connaissons pas, mais vers lequel tout marche par une série de phénomènes successifs engendrés les uns des autres, et par un cours régulier que rien ne peut intervertir. Serait-il donc au pouvoir de l'homme de troubler l'harmonie de ce monde, en le modifiant à son gré? C'est pourtant ce qui doit être, si l'homme est libre, en ce sens que tous ses actes ne dépendent que de lui seul. Car ces actes dont il serait la cause première, l'origine unique, sont eux-mêmes les causes, les origines d'un nombre innombrable d'autres effets, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Si, au contraire, ces actes sont des phénomènes nécessaires, opérés par l'impulsion d'un pouvoir générateur, primitif, unique, pour devenir les origines, les causes de phénomènes ultérieurs nécessairement liés au système universel des êtres dont l'assemblage et l'accord constituent l'harmonie du monde, alors les actes de l'homme ne sont, comme tous les autres phénomènes de l'univers, que des moyens efficaces dont se sert la providence pour arriver à ses fins.

Ces actes sont-ils donc autre chose, en effet, qu'une suite forcée de l'ordre éternellement établi par l'auteur de toutes choses? ne sont-ils pas nécessairement destinés à devenir eux-mêmes

les principes d'autres faits qui, à leur tour, en engendrent d'autres jusqu'à l'infini, et concourent ainsi, avec tous les faits indépendans de l'homme, au mystérieux accomplissement des vues de la providence?

En un mot, les faits de l'homme, comme les autres faits de l'univers, sont-ils autre chose que des modalités de l'être universel, des manifestations nécessaires de la nature divine?

C'est ici qu'il faut s'arrêter pour s'écrier avec Malebranche et avec tous les sages du monde : O ALTITUDO!

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE

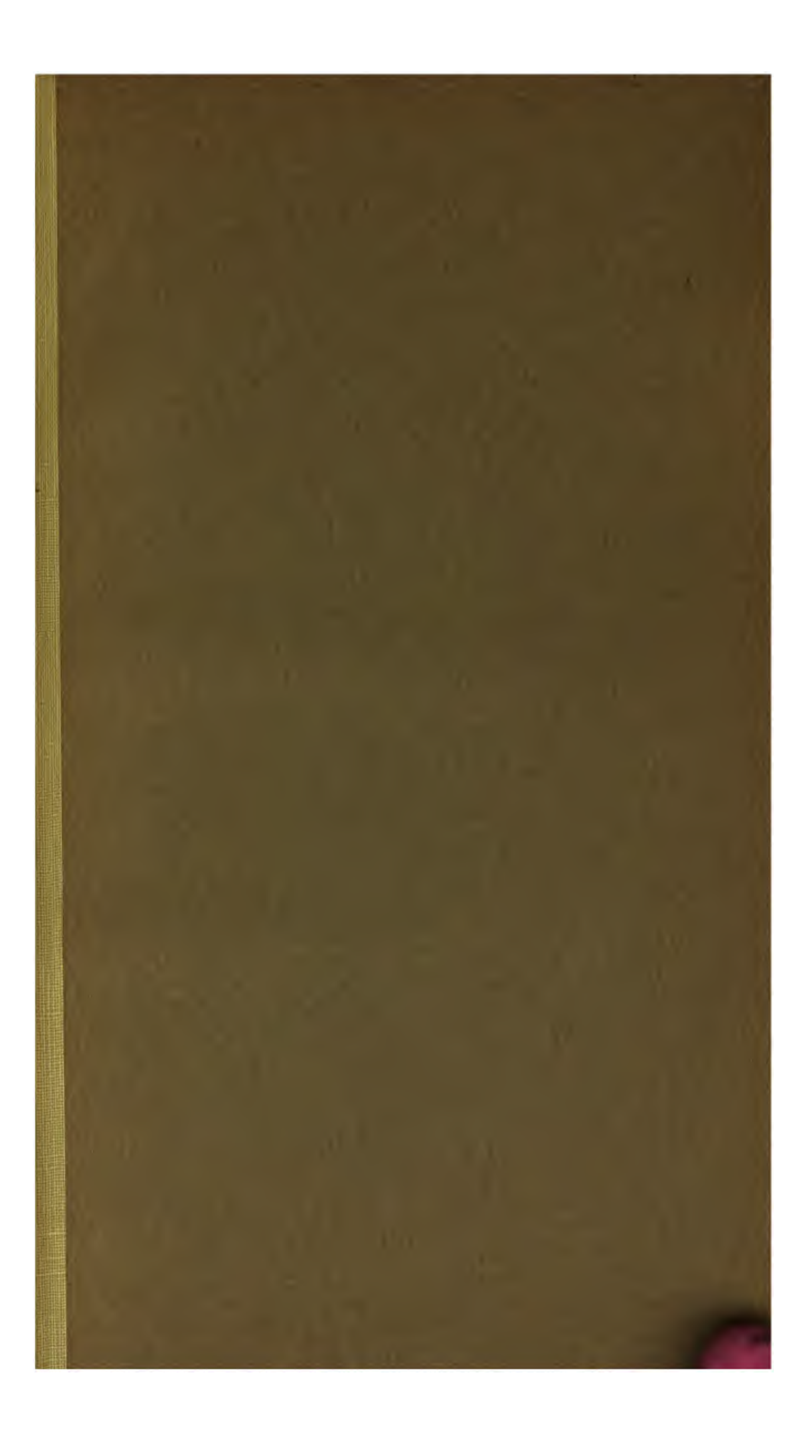
ET DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS CE VOLUME.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.






AUG 28 1935

